

ENRIQUE V. MUÑOZ PÉREZ

HEIDEGGER Y SCHELER:
ESTUDIOS SOBRE UNA RELACIÓN OLVIDADA

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Miguel Martí
SECRETARIO

ISBN 978-84-8081-382-2
Depósito Legal: NA 521-2013
Pamplona

Nº 248: Enrique V. Muñoz Pérez, *Heidegger y Scheler: Estudios sobre una relación olvidada*

© 2013. Enrique V. Muñoz Pérez

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

ULZAMA DIGITAL, S.L., Pol. Ind. Areta. Huarte calle A-33. 31620 Huarte (Navarra)

*A Marisela,
por todo el amor y la comprensión
que me ha regalado en estos años compartidos*

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	7
INTRODUCCIÓN	11
ARTÍCULO I: UNA RELACIÓN OLVIDADA: HEIDEGGER Y SCHELER.....	13
1. Introducción	13
2. De Heidegger a Scheler.....	13
3. De Scheler a Heidegger.....	20
4. Observación final	23
5. Referencias bibliográficas	24
ARTÍCULO II: PLANTEAMIENTOS ANTE LA INTERSUBJETI- VIDAD: EL <i>SYMPATHIEBUCH</i> DE MAX SCHELER Y SU REPERCUSIÓN EN <i>SER Y TIEMPO</i> DE MARTÍN HEIDEGGER.....	27
1. Introducción	27
2. Antecedentes histórico-críticos del problema	28
3. Breve presentación de algunos tópicos del <i>Sympathiebuch</i>	31
4. Comentario del Anexo del <i>Sympathiebuch</i>	38
5. Alcances a <i>Ser y Tiempo</i>	47
6. Referencias bibliográficas	52
ARTÍCULO III: FUENTES FENOMENOLÓGICAS DE LA NOCIÓN DE PERSONA: SU DISCUSIÓN EN HUSSERL, SCHELER Y HEIDEGGER.....	55
1. Introducción	55
2. Las afirmaciones sobre la “persona” en <i>Ser y Tiempo</i>	56
3. Los fundamentos fenomenológicos de la “persona” en las <i>Ideas II</i>	59

4. La presencia de la noción de “persona” en la <i>Ética</i> y en el <i>Libro sobre la simpatía</i>	66
5. A modo de conclusión: persona y Dasein en Heidegger.....	69
6. Referencias bibliográficas	71
ARTÍCULO IV: AMOR Y ANGUSTIA: DIFERENTES APROXIMACIONES FENOMENOLÓGICAS A LA AFECTIVIDAD EN SCHELER Y HEIDEGGER	
1. Introducción	73
2. La noción de afecto en Heidegger y Scheler.....	74
3. La angustia en <i>Ser y Tiempo</i> de Heidegger y el amor en los <i>Escritos tardíos</i> de Scheler.....	78
4. Comentarios finales.....	86
5. Referencias bibliográficas	87
ARTÍCULO V: OTRA APROXIMACIÓN A LA TÉCNICA: MAX SCHELER	
1. Introducción	89
2. Algunos fragmentos del pensamiento de Max Scheler sobre la técnica	90
3. Consideraciones finales.....	97
4. Referencias bibliográficas	97
ARTÍCULO VI: EL ROL DEL AMOR EN LA CONSTRUCCIÓN DE UNA ÉTICA FENOMENOLÓGICA.....	
1. Introducción	99
2. La noción de afecto en Max Scheler	100
3. El amor en el entorno de la <i>Ética</i> de Max Scheler	101
4. La presencia del amor en la <i>Ética</i> de Max Scheler	109
5. Comentario final.....	110
6. Referencias bibliográficas	111
FUENTES DE LOS TEXTOS.....	113

PRESENTACIÓN

Me complace realmente poder presentar la obra de mi colega chileno Enrique Muñoz, con quien me une, desde hace ya mucho tiempo, una relación de amistad filosófica y personal. La amistad con el autor es, sin duda, uno de los motivos que explican mi complacencia. Pero, desde luego, no podría ser el único. A ella se añade, además, la convicción de la importancia del tema abordado en la obra, y de la calidad del aporte que ella realiza.

El título del volumen da expresión a un diagnóstico referido a la situación de olvido que afecta a la relación entre Heidegger y Scheler y, a la vez, siquiera indirectamente, a la intención de contribuir a remediar esa misma situación. El supuesto de ese modo de plantear la cuestión es obvio: en este caso, el olvido no podría verse como un signo de la poca importancia de aquello que ha sido total o parcialmente olvidado. Pienso que nada de esto puede ponerse razonablemente en duda: la relación entre Heidegger y Scheler no ha recibido la atención que merece, mucho menos aún en la investigación realizada en nuestra lengua. Esta situación contrasta fuertemente con el permanente interés que ha despertado la obra de Heidegger y también, aunque en una medida diferente, con el creciente interés que comienza ahora a concitar nuevamente la obra de Scheler, tras décadas de disminuida presencia, una vez extinguido el entusiasmo con el que fue acogida inicialmente, en tiempos bastante lejanos ya, la llamada “ética material de los valores”. Naturalmente, el interés por la obra de dos pensadores no bastaría, por sí solo, para justificar un interés comparable por la relación entre ellos, si esta última no fuera ella misma existente y, sobre todo, relevante. En el caso de Heidegger y Scheler lo es, y es eso precisamente lo que hace que la situación de olvido resulte aquí sorprendente y reclame remedio.

Una cuestión diferente se plantea a la hora de justificar, de modo más específico, dicha relevancia. Se podría mencionar aquí un conjunto bastante diverso de razones, de carácter biográfico, histórico, metódico y sistemático. Algunas de ellas son poco menos que obvias, y no todas juegan un papel igualmente importante en la motivación de la obra que aquí se presenta. Me

limito, pues, a señalar muy brevemente aquello que resulta más significativo para caracterizar el tipo de aproximación que se practica en ella.

Como un primer eje de tratamiento, hay que mencionar, la temática vinculada con lo que se ha dado en llamar la “antropología filosófica”, la cual provee una especie de *Leitmotiv* dominante en toda la obra. Como nadie ignora, la mencionada “disciplina” experimentó una poderosa eclosión en la filosofía alemana de comienzos del siglo XX. Scheler se cuenta, sin duda alguna, entre los representantes más destacados de esa nueva vertiente del pensamiento filosófico alemán, junto a E. Cassirer, H. Plessner y A. Gehlen, entre otros. Lo que adquiere expresión aquí es un renovado interés filosófico en la “realidad humana”, en lo que tiene de más específico e irreductible. Ese mismo interés animó, desde un comienzo, el trabajo filosófico de Heidegger, con la particularidad de que éste buscó dar una impostación marcadamente ontológica a dicha temática. Es bien conocido el dictamen de Heidegger según el cual ni la filosofía de la vida de fines del siglo XIX ni la antropología filosófica de comienzos del siglo XX habían logrado poner de manifiesto la decisiva relevancia ontológica del campo fenoménico del que se ocupa lo que Heidegger denomina la “analítica existencial”, entendida como “ontología fundamental”. De ahí la insistencia de Heidegger en rechazar todo intento de comprender la concepción presentada en *Sein und Zeit*, en términos de lo que sería una “antropología filosófica” (cf. § 10). Pero dicha advertencia da cuenta, al mismo tiempo, de la innegable existencia de una dimensión importante de afinidad temática. Y el nombre de Scheler, junto con el de Husserl, figura en primera línea, allí donde se trata de enfatizar la relevancia ontológica de la temática vinculada con la noción de persona (cf. p. 55).

Un segundo eje de tratamiento concierne a algunos aspectos particulares de la concepción elaborada por Heidegger en *Sein und Zeit*, en los cuales la recepción del pensamiento de Scheler juega un papel importante. Más concretamente, se trata aquí, sobre todo, de los aspectos vinculados con el fenómeno del “sí mismo” y el problema de la intersubjetividad.

Por último, un tercer eje de tratamiento viene dado por el intento de comparación y contraste de las posiciones elaboradas por Heidegger y Scheler, a la hora de abordar algunos fenómenos especialmente señalados por su relevancia tanto temática como metódica, tales como la angustia, el amor y la técnica. El aporte tal vez más significativo de los estudios que abordan estos problemas reside, muy probablemente, en la puesta de relieve del importante papel que juegan los problemas metódicos, cuando se trata de comprender

algunas diferencias sustanciales de orientación que, de otro modo, podrían parecer bastante caprichosas. Heidegger y Scheler intentan poner en práctica, cada uno a su modo, una particular comprensión del modo en que ha de proceder una fenomenología que merezca verdaderamente el nombre de tal.

El cuadro que emerge de los trabajos es amplio y rico en matices. Una cantidad de puntos importantes para la interpretación de ambos autores y la comprensión de su relación emerge con claridad, a través de una exposición que combina, con notable acierto, precisión en el enfoque y sencillez en la ejecución. Desde luego, quedarían todavía tareas pendientes, si lo que se pretendiera lograr fuera un cuadro completo de los vínculos entre estas dos grandes figuras del pensamiento del siglo XX. Por caso, habría, seguramente, bastante que decir en campos temáticos tan diversos como el de la filosofía de la lógica o bien el de las relaciones entre conocimiento y praxis, por citar dos que me parecen especialmente interesantes. Pero ello en nada aminora el mérito de una obra que no pretende, en modo alguno, tal tipo de exhaustividad, sino que opta, más bien, por ceñirse a un ámbito temático específico, cuya central importancia sistemática, en ambos autores, no puede ponerse seriamente en duda. Más aún: puede decirse que la obra adeuda buena parte de sus méritos, precisamente, a esa clarividente opción temática inicial. Personalmente, no tengo duda de que los interesados por el pensamiento de Heidegger y Scheler agradecerán poder contar con los trabajos aquí reunidos.

Alejandro G. Vigo

INTRODUCCIÓN

La temática principal de la presente recopilación de artículos es el vínculo filosófico entre Martin Heidegger (1889-1976) y Max Scheler (1874-1928), el que constituye, a mi juicio, una relación olvidada o poco atendida por la actual investigación filosófica especializada. La enormidad de la figura filosófica de Martin Heidegger generada por la publicación de *Ser y Tiempo* en el año 1927 y por sus trabajos posteriores, ensombreció los aportes de Max Scheler a la fenomenología y, en particular, los aportes de Max Scheler al propio pensamiento heideggeriano.

No obstante lo anterior, la presente recopilación de artículos no busca relativizar la figura de uno o enaltecer la figura de otro, sino que intenta reconstruir algunos problemas filosóficos compartidos o discutidos, que tienen un valor indiscutible: la existencia humana, la “empatía” (*Einfühlung*), la intersubjetividad, el amor o la angustia. Por consiguiente, me parece que tanto Heidegger como Scheler comparten una atmósfera filosófica común, con sus respectivos acuerdos y discrepancias, que hunde sus raíces en la fenomenología friburguesa de Edmund Husserl.

Estos artículos, en consecuencia, no tienen una relación interna entre sí, pero obedecen, como ya se dijo, a un propósito común: ellos buscan establecer algunas influencias que tuvieron ambos fenomenólogos entre sí. En ningún caso con dichos artículos pretendo agotar esta posibilidad, por el contrario, soy consciente que los temas tienen que seguir siendo pensados y profundizados. El libro busca, al menos, poner este tópico en la discusión filosófica en español, donde simplemente ella está ausente.

El libro está compuesto, entonces, de seis artículos. Los primeros cuatro tratan sobre temas transversales al pensamiento de Heidegger y de Scheler: un catastro de los problemas discutidos por ambos y sus mutuas referencias, los planteamientos ante la intersubjetividad, las fuentes fenomenológicas de la noción de persona y algunos estados de ánimo fundamentales: amor y angustia. Los últimos dos trabajos tocan algunos temas específicos del pen-

samiento de Scheler: la técnica y el tema del amor, que en futuros trabajos pretendo profundizar desde la perspectiva heideggeriana.

La manera en que estos artículos fueron desarrollándose, obedece, en especial, al fructífero diálogo filosófico que tuve con el profesor Dr. Alejandro G. Vigo en un par de estancias de investigación en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, España. A Alejandro le debo no sólo muchas de las mejoras en las comprensiones de los problemas heideggerianos y schelerianos, sino que un agradecimiento por su amistad y por su acogida en Pamplona. Él accedió gentilmente a presentar esta recopilación de trabajos sobre Heidegger y Scheler. Debo agradecer también al Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, en la persona del profesor Dr. Ángel Luis González, quien tuvo la osadía de publicar estos estudios en la serie “Cuadernos de Anuario Filosófico”.

Un papel relevante en estos trabajos lo ocupa también el profesor patrocinante de la investigación de postdoctorado, el amigo y colega profesor Dr. César Lambert O. César siempre me hizo agudas observaciones y críticas sobre mi investigación y me permitió trabajar con total autonomía. También quiero mencionar en esta ocasión a los amigos y colegas, profesor Dr. Jorge Alarcón L., profesor Dr. Mariano Crespo S. y profesor Dr. Roberto G. Rubio, quienes leyeron y me ayudaron a mejorar algunos de los artículos presentes en este libro.

Quisiera a agradecer también a los editores de las revistas y de los libros donde estos artículos aparecieron originalmente.

De este modo, algunos años después de terminar una investigación de postdoctorado, que contó con el financiamiento del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (Fondecyt Postdoctorado 3085016) y que desarrollé entre los años 2007 y 2009 en la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule (Talca, Chile), tengo la oportunidad de saldar una deuda conmigo mismo y acoger una recomendación que el mismo Grupo de Estudio de Filosofía del Fondecyt me hiciera: volver sobre estos artículos, revisarlos, recopilarlos y tratar de organizarlos como un libro.

Finalmente, este libro está dedicado a Marisela, quien soporta con paciencia mi pasión por la filosofía, me conoce profundamente y me ama desde hace ya mucho tiempo.

Talca, abril de 2013

ARTÍCULO I

UNA RELACIÓN OLVIDADA: HEIDEGGER Y SCHELER

1. INTRODUCCIÓN

La relación entre Martin Heidegger (1889-1976) y Max Scheler (1874-1928) es bien conocida a partir de las referencias que hace el mismo Heidegger en distintos momentos de su obra sobre Scheler, particularmente en el así llamado “entorno” (Umkreis) de *Ser y Tiempo* (1927)¹. En esta época es posible reconocer algunos comentarios positivos del pensamiento de Scheler por parte de Heidegger. Piénsese, por ejemplo, en pasajes de *Kant y el problema de la metafísica* (1929) o en la lección magistral de Marburgo *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (semestre de verano 1928). Sin embargo, menos estudiada, y al mismo tiempo menos conocida, es la influencia que tuvo el pensamiento de Scheler sobre el de Heidegger. La intención de este artículo es, por consiguiente, presentar algunas características y alcances de esta desatendida relación, en especial, en el mencionado período de la reflexión heideggeriana. En otras palabras, la pregunta que me interesa dilucidar es: ¿hasta qué punto influye Max Scheler en el proyecto filosófico de Heidegger, que es posible identificar particularmente en el entorno de *Ser y Tiempo*?

De este modo, dividiré el presente trabajo en los siguientes momentos: (1) De Heidegger a Scheler, (2) De Scheler a Heidegger y (3) Observación final.

2. DE HEIDEGGER A SCHELER

En la relación Heidegger-Scheler hay, a lo menos, tres momentos que son claramente distinguibles²: 1) un juicio riguroso y crítico de Heidegger contra

1 Se entiende normalmente por “entorno” de *Ser y Tiempo* el período que va aproximadamente entre 1924 y 1930 (VIGO, A., 2003, p. 143).

2 Sigo aquí la tesis de Michael Großheim expuesta en el artículo *Heidegger und die Philosophische Anthropologie* (GROßHEIM, M., 2003, pp. 333 s.).

Scheler; 2) una aproximación gradual entre Heidegger y Scheler y 3) finalmente, la identificación de algunos puntos de convergencia filosófica entre ambos pensadores. Ilustraré, en lo que sigue, cada una de estas etapas de la mencionada relación.

1.1. Como ejemplo del juicio negativo contra Scheler, podemos mencionar, entre otros, pasajes de *Fenomenología de la vida religiosa (semestre de invierno 1920/21 – semestre de verano 1921)* o de *Ontología (Hermenéutica de la facticidad) – semestre de verano 1923*.

Max Scheler es uno de los principales responsables de la recuperación del pensamiento de San Agustín en Alemania, según sostiene Kisiel en su conocida obra *The genesis of Heidegger's Being and Time*³. En este contexto, se entiende la referencia negativa y peyorativa que hace Heidegger sobre Scheler al inicio de la lección magistral *Agustín y el neoplatonismo* (incluida, en español, en el volumen *Estudios sobre mística medieval*). La interpretación scheleriana de San Agustín es, a juicio de Heidegger, “sólo una recepción secundaria de este círculo de ideas, *aderezado con fenomenología*” (Heidegger, 1997b, p. 24. La cursiva es mía). La expresión “círculo de ideas” apunta a la influencia histórico-espiritual de San Agustín, la que, según Heidegger, es identificable desde la fundamentación de la Teología medieval hasta la moderna Escuela apologética católica francesa, pasando incluso por Lutero. El análisis scheleriano del pensamiento de San Agustín, que es también fenomenológico, se presentaría para Heidegger como insuficiente.

Por otro lado, Heidegger sostiene en *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*, citando textos de Scheler, que éste

se mueve, a la manera tradicional, entre cuestiones cuyo planteamiento se ha quedado anticuado y resulta artificial; sólo gracias a la depurada manera fenomenológica de ver y explicar es tanto más funesto. Scheler pretende determinar el “lugar metafísico...dentro del todo del ser, del mundo y de Dios”, el “género homo”. Pretende deshacerse “del atavío mítico-simbólico” de la idea y apoderarse de la cosa misma. [...]

“Lo que el hombre sea” –¡sentido, miras, hermenéutica de esta cuestión! El hombre es “la intención y el gesto de la ‘trascendencia’ misma”, el que busca a Dios, “un ‘entre’, [...] ‘límite’”. (Animal-Dios, ambos asumidos), “un eterno ‘hacia fuera’”, la “puerta de entrada” de la gracia, “...

3 Cf. KISIEL, T., *The genesis of Heidegger's Being & Time*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1995, p. 192.

la única idea de ‘hombre’ con sentido [es] por completo un ‘*teo-morfismo*’, la idea de un X que es una copia viva y finita de Dios, un semejante a él—, ¡una de sus infinitas siluetas recortadas sobre la gran pared del ser!” *Claramente: ¡puro decorado!, ¡literatura, ficción!*” (Heidegger, 1999, pp. 44 s. La cursiva es mía).

Heidegger critica, por un lado, la interpretación que hace Scheler del método fenomenológico: Scheler pretende asir “la cosa misma”, en este caso, el hombre. Sin embargo, su procedimiento filosófico se ve teñido de la metafísica tradicional. En otras palabras, la confusión de Scheler se encuentra en que su antropología filosófica, al estar fundamentada en la metafísica tradicional, no hace diferencia entre los distintos modos de ser e iguala en su tratamiento a las plantas, a los animales y al hombre mismo. Por otro lado, la concepción scheleriana del hombre peca de “teomorfismo”, es decir, está determinada por perspectivas teológicas o religiosas. De ahí el juicio perentorio de Heidegger: la concepción scheleriana del hombre es un intento superficial e inútil.

1.2. Con todo, es posible constatar más tarde un cambio significativo en la interpretación heideggeriana sobre el pensamiento filosófico de Scheler, en el sentido de un reconocimiento parcial y limitado de la antropología filosófica scheleriana. Ello acontece en *Ser y Tiempo* (1927), pero también en *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925).

En el caso de *Ser y Tiempo*, la referencia positiva que hace Heidegger acerca de Scheler se lleva a cabo en el marco de una descripción del tema del hombre en la filosofía contemporánea (§10). Los hitos de este movimiento son, entre otros, Dilthey, Bergson, Husserl y Scheler mismo. Ninguno de ellos, sostiene Heidegger, se preguntó por el ser de la persona. Sin embargo, la reflexión scheleriana tiene un mérito: sus estudios concluyeron que

la persona no debe ser pensada jamás como una cosa o como una substancia; ella —“es más bien la unidad concomitante e inmediatamente vida del vivir de las vivencias— y no una cosa solamente pensada detrás y fuera de lo inmediatamente vivido”. *La persona no es un ser substancial y cósmico*. Tampoco puede agotarse el ser de la persona en ser sujeto de actos racionales regidos por determinadas leyes.

La persona no es ni cosa, ni substancia, ni objeto (Heidegger, 1997a, pp. 72s. La cursiva es mía).

En este pasaje, Heidegger cita, sin decirlo explícitamente, *El formalismo en la ética y la teoría material de los valores* de Max Scheler⁴. Heidegger refiere aquí al “anuario” (Jahrbuch) de Husserl. Y este dato no es menor, porque en dicha publicación apareció no sólo la *Ética* scheleriana en el año 1913, sino que también una obra muy significativa para mi interpretación, como mostraré más adelante: *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß*.

Volviendo al texto de Heidegger, él considera que si bien la intuición de Scheler es correcta, esto es, que el hombre (la persona) no se encuentra al mismo nivel ontológico que un objeto, una cosa, una planta o un animal; ella está sustentada en la ontología del “estar-ahí” (Vorhandenheit) y no responde a una pregunta central: “¿Cómo determinar ontológicamente de una manera positiva el modo de ser de la persona?” (Heidegger, 1997a, p. 73. La cursiva es mía). Esta búsqueda de un nuevo fundamento ontológico para pensar lo humano, marca el tratamiento que hace Heidegger de dicha temática en gran parte de su obra. El hombre, dirá más tarde Heidegger, tiene que sacar a la luz el Dasein que se encuentra en él⁵.

Por otro lado, en la lección magistral *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), Heidegger expresa también una opinión ponderada sobre el trabajo de Scheler, aunque sin dejar de deslizar críticas a su antropología filosófica. Lo que llama la atención de la siguiente cita es que Heidegger comenta, positivamente, el mismo texto que unos pocos años antes era calificado de “puro decorado” o de “literatura”.

La única idea del hombre (Scheler) llena de sentido es enteramente un teomorfismo, la idea de una X, la que es una reproducción finita y viva de Dios, una comparación de una de sus infinitas siluetas recortadas sobre la gran pared del ser. Ello es formulado, empero, más con un tinte li-

4 “Como indicará lo que sigue, hay en estas definiciones una cosa muy exacta, a saber: que *nunca puede ser pensada la persona como una ‘cosa’ o una ‘sustancia’* que tuviere cualesquiera virtud o fuerzas” (SCHELER, M., 1942, p. 11. La cursiva es mía). Cf. también Scheler, 1976, p. 82.

5 Estoy pensando, por ejemplo, en el giro “Dasein en el hombre” (Dasein im Menschen) que emerge en *Kant y el problema de la metafísica* (1929). “Si el hombre sólo es hombre *a raíz del Dasein en él*, la pregunta por lo que es más primordial que el hombre no puede ser, en principio, una pregunta antropológica. Toda antropología, aun la filosófica, supone ya al hombre como hombre. El problema de la fundamentación de la metafísica se enraiza en la *pregunta por el Dasein en el hombre*, es decir, en la pregunta por su fundamento íntimo, por la comprensión del ser como finitud esencialmente existente” (HEIDEGGER, M., 1996, p. 193. La cursiva es mía).

terario que científicamente bien pensado; *con todo, presenta la determinación de Scheler del ser del hombre* (Heidegger, 1994, p. 181. La cursiva es mía)⁶.

Heidegger reconoce ahora el intento scheleriano de buscar el ser del hombre. Y ello no es un hecho aislado. En el mismo texto es posible identificar una relativa confluencia entre la perspectiva de Heidegger y la posición de Scheler, por ejemplo, a propósito de las reflexiones de Scheler acerca del Dasein (en su sentido original de “existencia”) y del mundo; del saber como una “relación de ser” (Seinsverhältnis) o acerca del tiempo⁷.

1.3. Curiosamente, unos pocos años después Heidegger expresa claramente su admiración y su acuerdo en algunos puntos con Scheler. La admiración se expresa tanto en la dedicatoria que hace Heidegger a Scheler de su libro *Kant y el problema de la metafísica* (1929), como del detallado recuerdo que hace Heidegger de Scheler en su lección magistral sobre Leibniz, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928), inmediatamente acontecido su deceso. Las principales coincidencias entre su trabajo y el de Scheler son precisamente comentadas en la mencionada lección:

En nuestro último diálogo prolongado en diciembre de 1927 concordamos en cuatro puntos: 1. El problema de la relación sujeto-objeto tiene que ser planteado de un modo enteramente nuevo, esto es, libre de los intentos hechos hasta ahora. 2. No se trata de una pregunta de la así llamada teoría del conocimiento; esto es, dicho problema primeramente no ha de ser planteado en consideración de un sujeto que capta un objeto; este aprehender no puede ser puesto a la base al modo del punto de partida. 3. Tiene un significado central para la posibilidad de la metafísica y se halla en la más interna relación con su problema fundamental. 4. Lo más esencial: Este es el momento, precisamente por la desolación de la situación pública filosófica, para atreverse nuevamente a dar el paso hacia la

6 “Die einzig sinnvolle Idee von Mensch (Scheler) ist ganz und gar ein Theomorphismus, die Idee eines X, das endliches und lebendiges Abbild Gottes ist, ein Gleichnis seiner, einer seiner unendlichen Schattenfiguren auf der Wand des Seins. Das ist allerdings mehr literatenhaft formuliert als wissenschaftlich durchdacht, aber zeigt doch *Schellers* Bestimmung des Seins des Menschen” (HEIDEGGER, M., 1994, p. 181).

7 Cf. HEIDEGGER, M., 1994, pp. 302 s.

verdadera metafísica, esto es, desarrollarla desde de su fundamento (Heidegger, 1990, p. 165)⁸.

En esta larga cita, Heidegger se concentra en el tratamiento de dos temas, a mi juicio, centrales en la época inmediatamente posterior a la aparición de *Ser y Tiempo*: la relación sujeto-objeto y su concepción coyuntural de metafísica. El primer caso, es quizás una de las principales coincidencias entre el pensamiento de Heidegger y el de Scheler: la relación sujeto-objeto no puede ser entendida como una problemática que se inserte exclusivamente en la denominada teoría del conocimiento, sino que debe ser reformulada. En otras palabras, Heidegger y Scheler coinciden en la idea que el hombre “tiene mundo” o que “está en el mundo”, por lo que no se lo puede separar arbitrariamente de su entorno. La otra gran temática, es el surgimiento a fines de los años 20 en el pensamiento de Heidegger de la “metafísica del Dasein” (*Metaphysik des Daseins*), temática que se enmarca en la profundización, desarrollo y/o reformulación de la ontología fundamental presentada en *Ser y Tiempo*.

Precisamente es esta “metafísica del Dasein”, la protagonista de otro de los textos en que Heidegger comenta detalladamente la reflexión scheleriana: su conferencia inédita llamada *Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins*⁹. En este texto Heidegger enjuicia positivamente el trabajo filosófico de Scheler; califica la reflexión scheleriana como modélica, porque Scheler intentó esclarecer la íntima relación entre la Antropología filosófica y la Metafísica. Antropología filosófica y Metafísica fueron los polos en que su preguntar y su pensar se desenvolvieron. Así lo dice Heidegger:

Pero precisamente cuando nosotros nos dirigimos hacia el centro del problema fundamental, se requiere de una determinada orientación pre-

8 “In unserem letzten längeren Gespräch im Dezember 1927 sind wir uns über ein Vierfaches einig geworden: 1. Das Problem der Subjekt-Objekt-Beziehung ist vollkommen neu zu stellen, und zwar frei von den Versuchen, die bisher aufgetreten sind. 2. Es ist keine Frage der sogenannten Erkenntnistheorie; d.h. es ist nicht primär zu stellen mit Rücksicht auf ein Subjekt, das ein Objekt erfaßt; dieses Erfassen darf im Ansatz nicht zugrunde gelegt werden. 3. Es hat zentrale Bedeutung für die Möglichkeit der Metaphysik und steht im innersten Bezug zu ihrem Grundproblem. 4. Das Wesentlichste: der Augenblick ist da, gerade bei der Trostlosigkeit der öffentlichen philosophischen Lage, den Überschnitt in die eigentliche Metaphysik wieder zu wagen, d.h. sie von Grund aus zu entwickeln” (HEIDEGGER, M., 1990, p.165).

9 Esta conferencia fue leída por Heidegger el 24 de enero de 1929 en la “Sociedad Kant” (Kant-Gesellschaft) en Frankfurt y aparecerá en el volumen 80, titulado “Vorträge”, de las obras completas de Martin Heidegger.

paratoria. A saber, no partir de tendencias que son muchas veces confusas y que se mantienen la mayor parte en los márgenes de la filosofía, sino que a partir del presente de un filosofar, que una en sí ambas tendencias en un potente querer y en una amplia plenitud y movimiento: el trabajo filosófico de *Max Scheler*. (Antropología filosófica y Metafísica en general fueron los dos polos, alrededor de los cuales giraron su preguntar y pensar siempre más clara y apasionadamente) (Heidegger, p. 5)¹⁰.

Uno puede sostener, entonces, que para Heidegger es plausible la intuición de Scheler de vincular la Antropología filosófica y la Metafísica. Sin embargo, Heidegger hace presente, al mismo tiempo, una importante diferencia con Scheler: el significado de la expresión “Metafísica”. Heidegger desarrolla, como ya he sostenido, la “metafísica del Dasein”. Esta puede ser caracterizada brevemente del siguiente modo: Heidegger sostiene en la conferencia *Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins* que la metafísica del Dasein debe “aclarar la posibilidad interna de la comprensión del ser a partir de la esencia del Dasein” y a partir de ello “dar el lineamiento para el tipo de formulación del problema fundamental de la metafísica y con eso predeterminar la problemática de la metafísica en el todo” (Heidegger, p. 24)¹¹. Dado que éste es el interés de Heidegger, es comprensible que considere que la concepción metafísica de Scheler no es lo suficientemente radical: ella no se cuestiona el sentido, el derecho y la necesidad de que la pregunta por la esencia del hombre sea el centro del filosofar. Para Heidegger, hablar de “antropología filosófica” es únicamente posible sobre la base de la ontología fundamental o de sus variaciones.

10 “Aber gerade wenn wir ins Zentrum des Grundproblems streben, bedarf es einer bestimmten vorbereitenden Anweisung. Zwar nicht ausgehen von den mannigfaltigen, oft verworrenen und meist nur ganz am Rande des Philosophierens sich haltenden Tendenzen, sondern von der Gegenwart eines Philosophierens, das beide Fragerichtungen in einem starken Wollen und weiten Fülle und Beweglichkeit in sich vereinigte: der philosophischen Arbeit *Max Schelers*. (Philosophische Anthropologie und Metaphysik überhaupt waren die beiden Polen, um die sein Fragen und Denken immer eindeutiger und leidenschaftlicher kreiste)” (HEIDEGGER, M., p. 5).

11 “Die Metaphysik des Daseins muß die innere Möglichkeit des Seinsverständnisses aus dem Wesen des Daseins aufhellen und damit die Vorzeichnung geben für die Art der Ausarbeitung des Grundproblems der Metaphysik und damit vorausbestimmen die Problematik der Metaphysik im Ganzen” (HEIDEGGER, M., p. 24).

He mostrado hasta el momento los vaivenes de la relación Heidegger-Scheler, desde la perspectiva del filósofo de Meßkirch. Presentaré, a continuación, el punto de vista del pensador de Munich.

3. DE SCHELER A HEIDEGGER

La manera en que alude Scheler a Heidegger puede ser dividida en dos grandes estadios: 1) Algunas alusiones ocasionales que desarrolla Scheler sobre Heidegger en distintos momentos de su obra y 2) la reseña que realiza Max Scheler sobre *Ser y Tiempo*. Comentaré, a continuación, ambos puntos.

2.1. En un texto denominado *Die deutsche Philosophie der Gegenwart* (1922), Max Scheler pretende retratar “la más grande de las épocas espirituales de Alemania” (Scheler, 2005, p. 338), que contrasta con la caótica situación política en que se encuentra el país, a pocos años de concluir la Primera Guerra Mundial. La fenomenología es el paradigma de este renacer filosófico alemán, la que en un tiempo relativamente corto ha desarrollado una gran influencia, que no es comparable con ninguna otra escuela de pensamiento. En ese marco, Scheler le dedica algunas líneas al trabajo de Heidegger, previo a *Ser y Tiempo*: Scheler lo destaca como un joven representante del movimiento fenomenológico, “proveniente de la escuela de Rickert” (Scheler, 2005, p. 329); pero todavía más, lo considera junto con él como un nuevo aporte a la reflexión filosófica. Scheler dice del trabajo de Heidegger que “aquí existe un nuevo tipo de fenomenología y líneas fundamentales de un sistema” (Scheler, 2005, p. 330)¹². Entre esas líneas Scheler destaca las siguientes:

Heidegger

1. El giro ontológico. 2. El giro de la filosofía de la vida. 3. El giro histórico. 4. El giro individual. 5. El giro pragmático relativo. 6. El giro antropológico. 7. El giro concreto. 8. Fenomenología Hermenéutica. 9. Ruptura con el cartesianismo. 10. Rechazo de la filosofía de la razón occidental (desde los griegos). 10. *Influencia: Kierkegaard, Protestantismos, Scheler, Jaspers, Dilthey, Graf Yorck* (Scheler, 2005, 330. La cursiva es mía)¹³.

12 “Anders mit Heidegger: Hier liegt ein neuer Typus von Phänomenologie vor und Grundlinien eines Systems” (SCHELER, M., 2005, p. 330).

13 “Heidegger 1. Die ontologische Wendung. 2. Die lebensphilosophische Wendung. 3. Die historische Wendung. 4. Die individuelle Wendung. 5. Die relativ pragmatische Wendung. 6.

Llama la atención como Scheler se ve a sí mismo como una influencia en el pensamiento de Heidegger.

2.2. Uno de los hitos más desconocidos de la relación Scheler-Heidegger es la recensión que éste realiza sobre *Ser y Tiempo*¹⁴. El escrito se denomina *Aus kleineren Manuskripten zu Sein und Zeit* (1927). En la mencionada reseña, Scheler critica el énfasis de Heidegger en términos como “angustia”, “muerte”, o “cuidado” y los contrasta con la noción de “amor” (Eros). Además, intenta identificar la tesis principal de la obra de Heidegger. Así lo dice Scheler:

El hombre es el ser que “se ocupa” de sí mismo y que desde la angustia se abre a “sí mismo” y a la muerte, como si no se ocupara de sí mismo, sino del “útil” (bienes, mercancías, trabajo,-cuidado). ¡Esta es la tesis de Heidegger! Pero no es así: ¡Ciertamente el hombre se ocupa de sí mismo, pero sólo en solidaridad con las cosas y su fundamento!

El primer giro hacia lo *inmanente mundano* es efectivamente *Eros*, no el rechazo, la angustia, la huida de sí (Scheler, 1976, p. 294)¹⁵.

Posteriormente, Scheler enfatiza su preferencia por el “Eros”, en comparación con el concepto heideggeriano de “angustia” en su relación con el mundo. Lo que nos hace accesible el mundo es “el ‘amor’, no la angustia. La angustia presupone la esfera mundana ya abierta. (Pérdida del miedo del

Die anthropologische Wendung. 7. Die konkrete Wendung. 8. Hermeneutische Phänomenologie. 9. Bruch mit Cartesianismus. 10. Ablehnung der abendländischen Vernunftphilosophie (Seit Griechen). 11. Einfluß : Kierkegaard, Protestantismus, Scheler, Jaspers, Dilthey, Graf Yorck” (SCHELER, M., 2005, 330).

14 Entre los escasos trabajos en español sobre la relación Heidegger-Scheler, cabe mencionar los artículos de Raúl Gabás Pallás y de Jesús Adrián Escudero. Cf. GABÁS PALLÁS, R., *La fenomenología de los sentimientos en Max Scheler y el concepto de afección en Martin Heidegger*. En: “Enrahonar”, Quaderns de Filosofia, Universidad Autònoma de Barcelona, N° 34, 2002, pp. 31-46 y ADRIÁN ESCUDERO, J., *Hacia una fenomenología de los afectos*. En: “Thémata”, Revista de Filosofia, N° 39, 2007, pp. 365-368. Una nota sobre Scheler, particularmente sobre el tópico de “El saber y la cultura”, es desarrollada por Jorge E. Rivera en un reciente libro. Cf. EDUARDO RIVERA, J., *En torno al ser*, Bricklediciones, Santiago de Chile, 2007.

15 “Der Mensch ist das Sein, ‘dem es um sich geht’ und das aus Angst ‘sich’ und dem Tode so ‘tut’, als ginge es ihm nicht um sich selbst, sondern um das ‘Zeug’ (Besitz, Ware, Arbeit, -Sorge). Das ist Heideggers These! Aber so ist es nicht: Es geht dem Menschen wohl um sich – aber nur solidarisch mit den Dingen und ihrem Grund! Die erste Wendung zum Welt-immanenten ist doch Eros, nicht Abstossung, Angst, Flucht vor sich” (SCHELER, M., 1976, p. 294).

animal y de los primitivos)” (Scheler, 1976, p. 294)¹⁶. También Scheler discute la interpretación heideggeriana de la muerte. Ella no es percibida correctamente. “La muerte llega a ser más revestida *con* la vida y sus progresos y es al mismo tiempo el punto mediante el cual comienza la creciente autonomía del espíritu. La muerte es ‘cosecha’, no auto-aniquilamiento” (Scheler, 1976, p. 294)¹⁷. En otras palabras, Scheler considera que hay algo más que la mera finitud y que la muerte no es el límite último de la existencia humana.

Por otro lado, Scheler piensa que la filosofía heideggeriana ostenta un marcado sesgo teológico protestante, en cuyo fondo resuena un tipo de neocalvinismo, representado por la Teología de Karl Barth. Scheler toma distancia de este rasgo de la obra de Heidegger, porque el modo en que esta teología pregunta por la verdad no es propiamente filosófico, sino que histórico y “esta particular Teología del Dios absoluto trascendente se presenta como una enseñanza ilimitada, histórica y superada” (Scheler, 1976, p. 295)¹⁸.

Más adelante, Scheler comenta el conocido concepto heideggeriano de “Dasein” y su relación con la noción de “ser humano” (Mensch):

Heidegger posee ni el más mínimo medio para dividir la esencia del ocasional Dasein, del ser humano. El Dasein es –Heidegger en su total y ocasional concreción– con color de pelo y cualquier forma de su cuerpo. La tesis de que “el hombre es sólo un modo de ser” sobrepasa la esencia del hombre tanto como ella limita al ocasional Heidegger. Los modos de ser se juzgan desde la esencia (Scheler, 1976, p. 296)¹⁹.

16 “Das, was uns die Welt aufschliesst, ist ‘Liebe’ nicht Angst. Die Angst setzt die *erschlossene Weltsphäre voraus* (Angstlosigkeit des Tieres und der Primitiven)” (SCHELER, M., 1976, p. 294).

17 “Der Tod wird anziehender *mit* dem Leben und seinem Fortschreiten und ist zugleich der Punkt, da sich die wachsende Selbständigkeit des Geistes abhebt. Der Tod ist ‘Ernte’, nicht Selbst-vernichtung” (SCHELER, M., 1976, p. 294).

18 “(...) und da mir ausserdem diese besondere Theologie der absoluten Gott-transzendenz als eine masslose hysterische übersteigerte Lehre vorkommt” (SCHELER, M., 1976, p. 295).

19 “Heidegger besitzt keinerlei Mittel, zu scheiden das Wesen vom zufälligen Dasein des Menschen. Das Dasein ist –Heidegger in seiner ganzen zufälligen Konkretion– mit Haarfarbe und jeder zufälligen Gestalt seines Körpers. Die These der “Mensch ist nur Seinsweise” übersteigt das Wesen des Menschen so sehr, als sie der zufällige Heidegger untersteigt. Die Seinsweise richtet sich nach dem Wesen” (SCHELER, M., 1976, p. 296).

La crítica de Scheler a Heidegger, a propósito de uno de los conceptos centrales de la reflexión heideggeriana, no es menor: el Dasein no puede ser escindido del ser humano, ni puede ser dejada de lado su corporalidad. Todavía más, la existencia como modo de ser propio del ser humano, no puede si no que ser entendida a partir de la esencia humana. En otras palabras, a juicio de Scheler, Heidegger pierde de vista que el ser del hombre es ser persona.

Con todo, Scheler recomienda fervorosamente la obra de Heidegger: su libro *Ser y Tiempo* es una de las obras más originales, más libres e independientes de las tradiciones filosóficas. Más aún, Scheler alaba en Heidegger “la arremetida radical y, a pesar de ello, estrictamente científica de los *más hondos problemas de la filosofía*” (Scheler, 1976, p. 304)²⁰. En otras palabras, *Ser y Tiempo* es para Scheler una pequeña revolución del pensamiento filosófico alemán de su época.

4. OBSERVACIÓN FINAL

Más allá de las etapas que puedan identificarse en la relación entre Heidegger y Scheler y, a su vez, de los comentarios de Scheler sobre Heidegger, la mutua relación entre Scheler y Heidegger es un hecho. Ello es confirmado también por el editor de las obras completas de Scheler en alemán, M.S. Frings, quien sostiene que Scheler ocupa un lugar destacado junto a Husserl y Heidegger en la filosofía contemporánea. Además, enfatiza Frings, ellos se conocieron entre sí, se influyeron mutuamente y produjeron sus obras principales entre los años 1900 y 1927²¹.

Con todo, me interesa abordar el siguiente punto, a modo de síntesis final: ¿cuál es la influencia más determinante del pensamiento de Max Scheler

20 “(...) ein radikales und doch streng wissenschaftliches Angreifen der *höchsten Probleme der Philosophie*” (SCHELER, M., 1976, p. 304).

21 “There can be no doubt that Scheler does have this intermediary place between Husserl and Heidegger from a historical viewpoint of contemporary philosophy, although Husserl, Scheler, and Heidegger knew each other personally and produced many of their influential works roughly in the same period of time (1900-1927). Anyone familiar with Husserl’s phenomenology will easily see Scheler’s few attachments to Husserl as well as Scheler’s many deviations from him as to phenomenological procedures. However, it requires an intense study as a special subject, of Scheler’s own works to establish him as a forerunner of the Philosophy of *Dasein*. There exist beyond any question passages in Scheler’s writings that, although the term *Existenz (Dasein)* is not used, remind one of the existential atmosphere that started to arise in Germany during the twenties” (FRINGS, M., S., 1997, p. 3).

en el proyecto filosófico de Martin Heidegger? Me parece que, sin duda alguna, la crítica a la teórica del conocimiento de características neo-kantianas.

Mi sospecha se ve confirmada cuando uno tiene presente los comentarios de Hans Blumenberg, quien en una reciente publicación póstuma sostiene que Scheler, junto con publicar *El formalismo en la ética y la teoría material de los valores* en el año 1913, publicó otra obra ese mismo año llamada *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß*, en cuyo apéndice denominado “Über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich” trata sobre el problema de la intersubjetividad. El punto que, empero, subraya Blumenberg es que en esta obra Scheler estableció, por primera vez, que la relación entre ontología y antropología no podía sustentarse más sobre un realismo inspirado en la teoría del conocimiento. En otras palabras, Scheler intenta ya en el año 1913 buscar una nueva fundamentación para la relación entre ontología y antropología, decisión que, como sostuve anteriormente, influye positiva y decisivamente en Heidegger. El mejor ejemplo de ello, lo constituye su conferencia inédita *Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins*.

5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLUMENBERG, H. (2006), *Beschreibung des Menschen*, Editorial Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- FIGAL, G. (1999), *Martin Heidegger zur Einführung*, Editorial Junius, Hamburgo.
- FRINGS, M. S., (1997), *The Mind of Max Scheler*, Marquette University Press, Milwaukee-Wisconsin.
- GROBHEIM, M. (2003), *Heidegger und die Philosophische Anthropologie*. En: “Heidegger-Handbuch (Leben-Werk-Wirkung)”, editado por Dieter Thomä, Editorial J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar, pp. 333-337.
- HEIDEGGER, M. (1990), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, GA Bd. 26, editado por Klaus Held, Editorial Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M.
- (1994), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA Bd. 20, editado por Petra Jaeger, Editorial Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M.
 - (1996), *Kant y el problema de la metafísica*, traducido por Gred Ibscher Roth, Editorial Fondo de Cultura Económica, México.

- HEIDEGGER, M. (1997a), *Ser y Tiempo*, traducido por Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- (1997b), *Estudios sobre mística medieval*, traducido por Jacobo Muñoz, Ediciones Siruela, Madrid.
 - (1999), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, traducido por Jaime Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid.
 - (2006), *Introducción a la fenomenología de la religión*, traducido por Jorge Uscatescu, Ediciones Siruela-Fondo de Cultura Económica, México.
 - (Inédito), *Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins*. En: “Vorträge”, que será editado por Bernd Heimbüchel, en la GA Bd. 80.
- LAMBERT, C. (2002), *Philosophie und Welt beim jungen Heidegger*, Editorial Peter Lang, Frankfurt a.M.
- SCHELER, M. (1942), *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, traducido por Hilario Rodríguez S, Revista de Occidente, Madrid, 1942.
- (1976), *Späte Schriften*, GW Bd. 9, editado por Manfred S. Frings, Editorial Francke, Berna.
 - (2005), *Wesen und Formen der Sympathie/Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, GW Bd. 7, editado por Manfred S. Frings, Editorial Bouvier, Bonn.
- VIGO, A. (2003), *Verdad, libertad y trascendencia en Heidegger. La radicalización de un motivo central de Sein und Zeit en los escritos de los años 1929-1930*. En: “La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños”, editado por Patricio Brickle, Editorial Trotta, Madrid, pp.143-190.

ARTÍCULO II
PLANTEAMIENTOS ANTE LA INTERSUBJETIVIDAD:
EL SYMPATHIEBUCH DE MAX SCHELER Y SU REPERCUSIÓN
EN SER Y TIEMPO DE MARTIN HEIDEGGER

1. INTRODUCCIÓN

En el artículo anterior, me referí a la, a mi juicio, desatendida relación entre Martin Heidegger (1889-1976) y Max Scheler (1874-1928). Allí mostré algunas de las referencias mutuas, lecturas e interpretaciones que ambos filósofos llevan a cabo, en especial, a fines de la década de los años veinte; período que corresponde a la época tardía del pensamiento de Scheler, dada su prematura muerte, y al entorno de la obra principal de Heidegger: *Ser y Tiempo* (1927). Más allá de los datos anecdóticos y de las referencias cruzadas entre ambos filósofos, pretendí iniciar un programa de trabajo en el que fuese posible mostrar las influencias filosóficas tanto explícitas como implícitas entre Scheler y Heidegger.

En esta ocasión, pretendo desarrollar un punto más bien sistemático de la relación entre ambos, esto es, la reflexión que desarrolla Scheler sobre la intersubjetividad a comienzos de la segunda década del siglo XX y la resonancia que éste tiene en Heidegger, fundamentalmente en su obra principal. Para ello, pretendo comentar algunos puntos de una obra poco conocida de Max Scheler denominada *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass* (1913), que tiene un anexo muy relevante titulado: “Über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich”¹. En otras palabras, la hipótesis que quiero sostener es que el *Sympathiebuch*, específicamente, su anexo, ejerce una destacada influencia en el pensamiento de Heidegger, en especial, en la concepción sobre la intersubjetividad que éste bosqueja en *Ser y Tiempo*. Para sustentar dicha hipótesis, se hace necesario explicar en detalle la discusión que lleva a cabo Scheler en el mencionado *Sympathiebuch*. De este modo, dividiré el presente artículo

1 En adelante será citado como *Sympathiebuch*.

en cuatro momentos: (1) Antecedentes histórico-críticos del problema, (2) Breve presentación de algunos tópicos del *Sympathiebuch*, (3) Comentario del Anexo del *Sympathiebuch* y (4) Alcances a *Ser y Tiempo*.

2. ANTECEDENTES HISTÓRICO-CRÍTICOS DEL PROBLEMA

La perspectiva que orienta el presente trabajo no es producto de una mera especulación, sino que se encuentra sustentada en afirmaciones del mismo Heidegger, quien a lo menos en cuatro lugares distintos de su obra se refiere al *Sympathiebuch*. Si bien estas referencias no son detalladas, permiten al menos identificar el impacto que la obra de Scheler tuvo en Heidegger² y, al mismo tiempo, determinar las problemáticas del *Sympathiebuch* que más interesaron al filósofo de Messkirch. No seguiré necesariamente un orden cronológico en la presentación de las citas, sino que más bien problemático. De este modo, las referencias son las siguientes:

1.1. En la lección magistral denominada *Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de invierno 1919/20), específicamente en el “anexo A” (Anhang A), “Puntos a considerar para la reformulación” (Merkmale für die Umarbeitung), afirma Heidegger:

Junto a la idea fenomenológica de la experiencia de la vida fáctica se debe estudiar su totalidad (en el todo de una indivisibilidad), también en relación con el mundo propio –también para la significatividad (compuesto mixto) [Scheler]¹; además, lo particular de la “comunidad de vida”².

Coejecución en la significatividad específica de los actos vivientes – “con” – carácter de la significatividad; no empero basándose en la comunicación, en la cual el “con” se daría en una circunstancia fenomenal. (Scheler, *Sympathiegefühle*)³ (Heidegger, 1993, p. 197. La cursiva es mía)³.

2 Tal parece que Heidegger no es el único pensador que se ve impactado por el texto de Scheler. Karl Jaspers, por ejemplo, lo cita en su famoso texto, de paso también comentado por HEIDEGGER, M., *Psychologie der Weltanschauung*. Cf. JASPERS, K., *Psychologie der Weltanschauung*, Editorial Springer, 4ª edición, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1954, p. 123.

3 “Bei der phänomenologischen Anschauung der faktischen Lebenserfahrung ihre Totalität (im Ganzen einer Ungliedertheit) auch bezüglich der Selbstwelt zu studieren – auch für Bedeutsamkeit (compositum mixtum) [Scheler]¹; ferner das Eigentümliche der ‘Lebensgemeinschaft’”².

Más allá de las observaciones y mejoras de Heidegger sobre su propio trabajo, que no es del caso detallar, he incluido en la cita los números de las notas a pie de página del texto de Heidegger porque las dos primeras remiten a *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913)⁴ de Max Scheler y la tercera al *Sympathiebuch*.

1.2. Unos años más tarde, en la lección magistral llamada *Fenomenología de la vida religiosa* (semestre de invierno 1920/1–semestre de verano 1921) y, específicamente, en el marco de la explicación fenomenológica de la Primera Epístola de San Pablo a los Tesalonicenses (§23)⁵, Heidegger enfrenta algunas dificultades metodológicas, por lo que se pregunta cómo ponerse en el lugar de San Pablo, puesto que nosotros, sostiene él, aparentemente, no conocemos nada de su entorno. Así lo sostiene Heidegger:

Hay que recordar una dificultad metodológicamente más. Podría decirse que es imposible o sólo posible con restricciones colocarse en la situación exacta de San Pablo. Pues no conocemos su mundo circundante. Esta objeción brota de la concepción de que lo objetual dado previamente es primordial para una situación en la que hay que “introyectarse anímicamente/empatizar” (einfühlen) [E. Muñoz]⁶. Pero hay que juzgar la posición con respecto al entorno de San Pablo a partir de su personalidad y preguntarse si el entorno es relevante para él. El problema de la “*endopatía/empatía*” (Einfühlung) [E. Muñoz] se plantea gnoseológicamente y por ello es errado en su principio. *La concepción de Scheler se acerca al máximo, si bien está en gran medida gravada por su teoría del conocimiento* (Heidegger, 2006, p. 114. La cursiva es mía).

En esta cita, emerge uno de los problemas que trata, como expondré más adelante, el *Sympathiebuch* de Scheler, esto es, el problema de la “empatía”

Mitvollzug der in der Bedeutsamkeit spezifisch lebenden Akte – “Mit”-Charakter der Bedeutsamkeit; nicht aber auf Mitteilung beruhend, in dem das “Mit” zur phänomenalen Gegebenheit käme (Scheler, *Sympathiegefühle*)³ (HEIDEGGER, M., 1993, p. 197. La cursiva es mía).

4 En adelante será citado como *Ética*.

5 En español esta lección magistral se encuentra en el texto *Introducción a la fenomenología de la religión*.

6 Sin ánimo de detenerme en detalles filológicos, no estoy de acuerdo con la traducción que hace Jorge Uscatescu del término “einfühlen” como “introyectarse anímicamente”. Me parece más razonable la opción que toma Jorge E. Rivera, quien traduce el mencionado término como “empatizar”. En las notas a su traducción de *Ser y Tiempo*, (p. 149), él sostiene que “la palabra alemana *Einfühlung* dice, literalmente, un sentir que penetra en el otro, de tal manera que lo que yo siento en mí me ayuda para saber lo que siente el otro. Obviamente éste no es un término feliz” (HEIDEGGER, M., 1997, p. 473).

(Einfühlung). Si bien Heidegger valora el tratamiento del tema desarrollado por Scheler, considera que se encuentra lastrado por la perspectiva gnoseológica o de la teoría del conocimiento.

1.3. *Zur Sache des Denkens*. En este texto, aparecido para honrar al editor alemán Hermann Niemeyer, específicamente en el apartado denominado “Mein Weg in die Phänomenologie” (1963), Heidegger recuerda que “en el mismo año 1913 apareció en la editorial Max Niemeyer *la significativa investigación de Max Scheler Zur Phänomenologie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*. Con un anexo *Über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich*”. (Heidegger, 2000, p. 85. La cursiva es mía)⁷. Heidegger quiere destacar, con esta y otras referencias, el lugar privilegiado que dio la mencionada editorial a la investigación fenomenológica que emergió como una nueva perspectiva de la filosofía alemana.

1.4. *Ser y Tiempo*. La alusión al texto de Scheler se encuentra en una nota del parágrafo §25 de *Ser y Tiempo* (1927). En el contexto de una de las principales conclusiones preliminares de la obra principal heideggeriana, esto es, que no es posible pensar un sujeto aislado del mundo, Heidegger alude a la necesidad de pensar el problema del otro. De esta manera, refiere a las “pruebas fenomenológicas de Max Scheler” que se encuentran en el *Sympathiebuch*. Particularmente relevante para el presente estudio es la referencia que hace Heidegger al anexo de la mencionada obra, es decir, “anexo pp. 118 y ss.”. También Heidegger invita a tener presente la segunda edición del *Sympathiebuch*, denominada *Esencias y formas de la simpatía* (1923), insistiendo aquí, nuevamente, en la referencia al anexo, esto es, “pp. 244 ss.” (Heidegger, 1997, p. 141).

La pregunta que se impone, una vez desarrollado este sucinto recorrido histórico-crítico, es: ¿qué aspectos del *Sympathiebuch* influyen en el pensamiento de Heidegger? A esta pregunta me abocaré en la tercera parte de este artículo, porque, inmediatamente, me concentraré en una breve presentación de algunos tópicos del *Sympathiebuch*.

7 “Im selben Jahr 1913 erschien im Max Niemeyer Verlag die bedeutsame Untersuchung von Max Scheler: “Zur Phänomenologie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich” (HEIDEGGER, M., 2000, p. 85).

3. BREVE PRESENTACIÓN DE ALGUNOS TÓPICOS DEL *SYMPATHIEBUCH*

El *Sympathiebuch* de Max Scheler se inicia con una importante aclaración: “el siguiente trabajo se originó en una gran parte a partir de investigaciones, las que pretendieron dar una base fenomenológica a la ética filosófica” (Scheler, 1913, III)⁸. Una primera explicación de esta cita, se encuentra en el hecho que Scheler publica también en el año 1913 su famosa *Ética*; en consecuencia, el *Sympathiebuch* complementa las investigaciones allí expuestas, o dicho más precisamente, le da una base de sustentación fenomenológica.

La siguiente pregunta es más o menos obvia: ¿en qué sentido complementa el *Sympathiebuch* a la *Ética* de Scheler? Una hipótesis plausible sostiene que la teoría de la “percepción del otro” (*Fremdwahrnehmung*) pertenece a las “preguntas limítrofes” (*Grenzfragen*) de la ética⁹. En otras palabras, con la fenomenología de la vida emocional, en general, y con el análisis de la teoría de la percepción del otro, en particular, Max Scheler procura, en primer lugar, delimitar el “amor ético fundamentante” (*ethisch grundlegende Liebe*) del reactivo “compadecimiento” (*Mitgefühl*); junto con ello, en segundo lugar, pretende Scheler distinguir ambos del “pasivo y situacional contagio afectivo” (*passiv-zuständliche Gefühlsansteckung*) propio de la “ética de la simpatía” (*Sympathieethik*)¹⁰. Dicho de otra manera, es un error,

8 “Die nachfolgende Arbeit ist in einem grösserem Zusammenhang von Forschungen entstanden, welche der philosophischen Ethik eine phänomenologische Basis zu geben bestimmt waren” (SCHELER, M., 1913, III).

9 “Die Theorie der Fremdwahrnehmung gehört zu den ‘*Grenzfragen*’ der Ethik, sie steht zu ihr im Verhältnis eines ‘erkenntnistheoretischen Korrelats’. Das heisst: Sie ist für den Aufbau der Ethik an sich zwar nicht konstitutiv, doch schliesst sie in einer für den systematischen Charakter der phänomenologischen Philosophie relevanten Weise an die Ethik an. [...] Nicht erst mit den erkennenden, sondern gleichursprünglich mit den sittlichen Akten, zuunterst aber mit dem Sein der Person als solchem eröffnet sich das Wesensverhältnis von Ich und Gemeinschaft überhaupt. So findet sich unter der Überschrift ‘Einzelperson und Gesamtperson’ im Kapitel B 4 ad 4 des VI. Abschnitts des ‘Formalismus’, die reine Ontologie des Personseins zur Ausführung bringt, die Frage nach jenem Wesensverhältnis bereits ausgestaltet zu einer ‘Lehre von den Wesensformen der menschlichen Gruppen’ [...] Diese Wesenslehre ist die systematische Begründung der vom Erleben der Mitverantwortlichkeit ausgehenden Ethik des Solidarismus, ebenso aber die systematische Begründung der vom Erleben der Fremdwahrnehmung ausgehenden Erkenntnistheorie des fremden Ich” (MICHALSKI, M., 1997, pp. 41 s.)

10 “Mit der Phänomenologie des emotionalen Lebens im allgemeinen und derjenigen der Sympathieformen im besonderen teilte die Fremdwahrnehmungstheorie die Zugehörigkeit zu den Grenzfragen der Ethik. Zwar sollte die Abgrenzung der ethisch grundlegenden Liebe vom

según Scheler, reducir el concepto de simpatía a nociones tales como las de atracción vital o contagio afectivo, ya que en ellas no hay intencionalidad.

Así, con la finalidad de sustentar su interpretación, Scheler inicia su investigación planteando algunas críticas a la ética de la simpatía¹¹. Él comienza su tarea con aquellas vivencias en las cuales uno parece comprender lo que le sucede a otro sujeto; piénsese, por ejemplo, en la “compasión” (Mitleid) o en la “congratulación” (Mitfreude). Scheler elige este punto de

reactiven Mitgefühl und dieser beiden wiederum von der passiv-zuständlichen Gefühlsabsteckung ursprünglich nur die Konfession auflösen, die in der traditionellen Sympathieethik herrschte, doch stand wohl hinter der intensiven Beschäftigung gerade mit den Sympathiegefühlen das grundsätzliche Interesse Schelers an der ‘Ich-Du-Beziehung’” (MICHALSKI, M., 1997, pp. 42 s.)

- 11 Por “ética de la simpatía” se entiende la reflexión de los denominados “filósofos del sentimiento moral”, esto es, entre otros, Hutscheson, Smith, Shaftesbury y Hume. Estos autores admiten que el conocimiento que una persona tiene de las pasiones de otra se debe a la posibilidad de una cierta participación o de un cierto compadecimiento. “Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de los otros, y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla. Tal es el caso de la *lástima o de la compasión, la emoción que sentimos ante la desgracia ajena cuando la vemos o cuando nos la hacen concebir de forma muy vivida*” (Smith, 1997, p. 49. La cursiva es mía). Adam Smith afirma, por ejemplo, en su *Teoría de los sentimientos morales* (1759) que una persona que se encuentra en una cierta situación y experimenta una emoción determinada puede suscitar una emoción análoga en otra persona si esta última piensa en la situación en que la primera se encuentra. Así lo ilustra Smith: “Pero no son sólo las circunstancias que crean dolor o aflicción las que nos hacen compartir los sentimientos con los demás. Cualquiera sea la pasión que un objeto promueve en la persona en cuestión, ante la concepción de la situación brota una *emoción análoga en el pecho de todo espectador atento*. El regocijo que nos embarga cuando se salvan nuestros héroes favoritos en las tragedias o novelas es tan sincero como nuestra condolencia ante su desgracia, y compartimos sus desventuras y su felicidad de forma igualmente genuina. Sentimos con ellos gratitud hacia los amigos fieles que no los desertaron, y de todo corazón los acompañamos en su enojo contra los pérfidos traidores que los agraviaron, abandonaron o engañaron. *En toda pasión que el alma humana es susceptible de abrigar, las emociones del espectador siempre se corresponden con lo que, al colocarse en el mismo lugar, imagina que son los sentimientos que experimenta el protagonista*” (SMITH, A., 1997, pp. 51 s. La cursiva es mía). Hay casos menos simples, y acaso más interesantes, como el que tiene lugar cuando una persona siente una cierta emoción a causa de la idea de una situación en la que se encuentra otra persona aun si esta otra persona no experimenta tal emoción, o la experimenta con menos intensidad. Por ejemplo, dice Smith, “nos sonrojamos ante la desfachatez y grosería de otra persona, aunque ella misma no parezca detectar en absoluto la incorrección de su propio comportamiento; lo hacemos porque no podemos evitar sentir la incomodidad que padeceríamos si nos hubiésemos conducido de manera tan absurda” (SMITH, A., 1997, p. 54) Estos últimos casos justamente constituyen la base para la idea según la cual podemos formular juicios morales a base de la “simpatía”.

partida, porque, a su juicio, la ética de la simpatía tiende a considerar dichas vivencias como más originales que el análisis del “amor” (Liebe) o del “odio” (Hass). Así, a partir de lo anterior, analiza los fundamentos de la ética de la simpatía. El primero de ellos es el siguiente: La ética de la simpatía plantea que el valor moral no se deja aglutinar primeramente en el ser y en los modos de comportarse de la persona o en su ser-persona, actuar, querer, etc., “sino que primero quiere deducir del comportamiento del espectador (o de aquel, que reacciona instintivamente ante una vivencia y un comportamiento de otro), siempre en último término, lo que ella quiere deducir” (Scheler, 1913, pp. 1 s.)¹².

Scheler se pregunta, en ese sentido, si el compadecimiento o la congratulación ante una situación que vivencia un amigo es un comportamiento moralmente valioso. La respuesta es positiva: en la medida que algo le acontece a mi amigo, yo me alegro o me entristezco por ello. Pero, ¿se aplica este mismo principio ante nuestros enemigos o, simplemente, ante los extraños? Aparentemente no. De este modo, Scheler determina aquí una diferencia fundamental entre el compadecimiento y el amor: el compadecimiento es, en cualquiera de sus formas posibles, “ciego de valor” (wertblind), en el sentido de carente de valor; en cambio, en el amor y el odio está presente esencialmente un valor¹³.

A continuación, Scheler critica la ética de la simpatía desde la perspectiva del compadecimiento reactivo. La pregunta de Scheler es si tiene lugar el compadecimiento en los “auto-juicios éticos” (ethische Selbstbeurteilungen); por ejemplo, cuando nos tortura nuestra conciencia, en el arrepentimiento o en todo aquel juicio de valor positivo sobre nosotros mismos¹⁴. La respuesta de Scheler es negativa. La tortura de la conciencia, por ejemplo, sería sólo un mero tomar parte inmediatamente en los distintos actos del es-

12 “Die Sympathieethik setzt dadurch, dass sie den sittlichen Wert nicht primär an dem Sein und den Verhaltensweisen der Person, ihrem Person-sein, Handeln, Wollen usw. haften lässt, sondern aus dem Verhalten des Zuschauers erst ableiten will (oder dessen, der auf ein Erleben und Verhalten eines Anderen gefühlsmässig reagiert), immer im Grunde voraus, was sie ableiten will” (SCHELER, M., 1913, pp. 1 s.)

13 “Dagegen ist in Liebe und Hass wesentlich ein Wert bzw. Unwert gegenwärtig; auf welche Weise später. Das Mitgefühl ist also in jeder seiner möglichen Formen prinzipiell wertblind” (SCHELER, M., 1913, p. 2).

14 “Es wäre ganz irrig zu meinen, es müsse jede ethische Beurteilung, um zustande zu kommen, durch ein Mitgefühl hindurch. Da ist zunächst die ganze Klasse der ethischen Selbstbeurteilungen. Findet hier etwa ein Mitgefühl statt? Z.B. in allen ‘Qualen des Gewissens’, in ‘Reue’, in allen positiven Werturteilen über sich selbst?” (SCHELER, M., 1913, p. 2).

pectador. Dicho de otra manera, es posible comprobar que un juicio que tenemos de nosotros mismos, que creemos propio, es construido a partir del “contagio” (Ansteckung) con los demás. Piénsese, sostiene Scheler, en el caso de algunas mujeres, calificadas injustamente de brujas en la Edad Media, quienes no sólo se sentían culpables de brujería, sino que se consideraban justamente castigadas con la pena de muerte. Pero, se pregunta Scheler, ¿no es este el caso paradigmático de una especie de engaño de la propia conciencia; no es el producto de la sugestión social? Para Scheler dicha pregunta es un signo de un problema más profundo: “Todo compadecimiento es esencialmente reactivo –lo que, por ejemplo, no es el amor” (Scheler, 1913, p. 3)¹⁵.

Hechas estas observaciones críticas a los fundamentos de la ética de la simpatía, Scheler se dedica a analizar detalladamente el fenómeno del compadecimiento. En primer lugar, busca distinguirlo del “comprender intuitivo” (Nachfühlen), propio de la teoría de la “empatía” (Einfühlung)¹⁶. A juicio de Scheler el compadecimiento, bien entendido, debe ser diferenciado de aquel comportamiento que pretende interpretar, comprender y, eventualmente, sentir las vivencias de otro. En otras palabras, no son un componente del compadecimiento, ni la empatía ni la “imitación” (Nachahmung). “Ni la empatía ni la imitación son necesarios para hacer comprensible el primer componente del compadecimiento, esto es, el comprender, el comprender intuitivo y el evocar” (Scheler, 1913, p. 8)¹⁷. Con todo, Scheler remite al Anexo del *Sympathiebuch* para profundizar el estudio de aquellos actos que están referidos a la existencia del yo ajeno y de sus vivencias, cuestión que desarrollaré en el siguiente apartado.

Más adelante, Scheler da cuenta de la discusión de su época sobre el compadecimiento, bajo el rótulo de “teorías genéticas del compadecimiento” (Genetische Theorien des Mitgefühls), tanto de corte empírico-genético (Lipps, Störring y Bergson) como de características metafísicas (Schopenhauer). Posteriormente aborda la “Genésis filogenética y magnitud del compadecimiento” (Phylogenetische Entstehung und Ausdehnung des Mitgefühls). El problema que pretende abordar Scheler aquí es “el desarrollo de

15 “Alles Mitfühlen aber ist wesentlich reaktiv –was z.B. Liebe nicht ist” (Scheler, 1913, p. 3).

16 A la teoría de la “empatía” me referiré en el tercer apartado de este trabajo.

17 “Es ist also weder eine ‘Einfühlung’ noch eine ‘Nachahmung’ nötig, um diese erste Komponente des Mitgefühls, das Verstehen und Nachfühlen und Nachleben verständlich zu machen” (SCHELER, M., 1913, p. 8).

la comprensión de vivencias psíquicas ajenas, de sus diferencias y de su naturaleza” (Scheler, 1913, p. 32)¹⁸. Allí comenta, por ejemplo, los descubrimientos de Darwin.

Luego de estos análisis, Scheler se dedica a relacionarlos con el tema ético. Alude, de esta manera, al valor ético del compadecimiento. El punto que él quiere destacar es que “todos los valores éticos deben estar en relación al compadecimiento como valor” (Scheler, 1913, p. 40)¹⁹. De ahí que el último paso, de la primera parte del *Sympathiebuch*, sea mostrar la relación entre el amor y el odio con el compadecimiento. Así, Scheler hace notar que uno de los más decisivos errores de la ética moderna inglesa –falta en que no incurre, a su juicio, la ética griega y cristiana– es, “el intento de querer atribuir al compadecimiento los hechos del amor y el odio” (Scheler, 1913, p. 41)²⁰. Con todo, la pregunta decisiva para Scheler es ¿cómo se relacionan fácticamente el compadecimiento con el amor y el odio? “En primer lugar, el amor está relacionado con un valor, y por eso mismo, el amor, sea como sea, no es un ‘compartir los sentimientos’ (Mitfühlen) [...] En segundo lugar, el amor no es un ‘sentir’ (esto es, una función), sino que un acto y un ‘movimiento’” (Scheler, 1913, p. 42)²¹. El amor es, entonces, un movimiento de la “naturaleza” (Gemüt), un “acto espiritual” (ein geistiger Akt). “Acto” (Akt) es entendido, en este contexto, de una manera no solipsista, porque el amor se da como una “atraer” (Locken) o una “invitación” (Einladung), lo que para el “sentir” (Fühlen) es imposible. En definitiva, “el amor es un acto espontáneo, lo que es también válido para el amor recíproco [...] Por el contrario todo compartir los sentimientos es un comportamiento reactivo” (Scheler, 1913, p. 43)²². Así las cosas, no es de extrañar que la segunda parte del *Sympathiebuch* esté dedicada a desplegar una descripción del amor y del odio.

18 “Die Entwicklung des Verständnisses fremder seelischer Erlebnisse, ihrer Differenzen und ihrer Natur” (SCHELER, M., 1913, p. 32).

19 “Alle ethischen Werte sollen erst in Beziehung auf Mitgefühl Werte sein” (SCHELER, M., 1913, p. 40).

20 “War der Versuch, die Tatsachen von Liebe und Hass auf das Mitgefühl zurückführen zu wollen” (SCHELER, M., 1913, p. 41).

21 “Erstens ist Liebe bezogen auf einen Wert; und schon darum ist sie jedenfalls kein Mitfühlen. [...] Zweitens ist sie kein ‘Fühlen’ (d.h. eine Funktion), sondern ein Akt und eine ‘Bewegung’” (SCHELER, M., 1913, p. 42).

22 “Vor allem aber ist Liebe ein spontaner Akt und ist das auch noch in der ‘Gegenliebe’, wie immer diese fundiert sein mag. Dagegen ist alles Mitfühlen ein reaktives Verhalten” (SCHELER, M., 1913, p. 43).

En dicha segunda parte, Scheler comienza abordando negativamente el análisis fenomenológico del amor y del odio, para posteriormente describir sus determinaciones positivas. Dentro de la aproximación negativa, subraya Scheler, el hecho que el amor y el odio no pueden reducirse a una “complejión” (Komplexion) de sentimientos. Así lo expresa Scheler: “En el amor de ser humano a ser humano (y en el odio) presentan estos actos su total independencia del cambio de estado emocional” (Scheler, 1913, p. 46)²³. Es decir, nunca se modifica mediante el dolor y la pena, que nos ocasiona un ser querido, nuestro amor hacia él; nunca se cambia mediante la alegría y el placer, que nos ocasiona un ser a quien odiamos, nuestro amor y nuestro odio. Así, una de las conclusiones preliminares negativas de Scheler es que el amor y el odio no son algo relativo a los “puntos de relación” (Beziehungspunkte) “yo” (Ich) y “el otro” (der Andere), es decir, amor y odio no son modos de comportamiento esencialmente sociales²⁴ como lo son las funciones del compadecimiento. “Uno puede, por ejemplo, amarse a sí mismo y odiarse; *pero uno no puede compadecerse*” (Scheler, 1913, p. 49. La cursiva es mía)²⁵.

Por otro lado, dentro de las determinaciones positivas del amor y del odio, cabe mencionar que, en una primera aproximación, no hay algo que los diferencie.

El odio es un acto positivo, en el que es dado un valor del mismo modo inmediato, como en el acto del amor. Mientras el amor es un movimiento que va del valor más bajo al más alto, [...] el odio es un movimiento opuesto. Ello implica que el odio está dirigido a la existencia del valor más bajo (el que es en sí mismo un valor negativo) y a la superación de la existencia del valor más alto, el que de nuevo es un valor negativo. El amor, empero, se dirige al lugar del valor más alto, el cual es en sí mismo un valor moral positivo (mejor dicho, un mantenimiento) y a la superación del valor más bajo (Scheler, 1913, p. 52)²⁶.

23 “In der Liebe von Mensch zu Mensch (und im Hasse) zeigen diese Akte schon dadurch ihre volle Unabhängigkeit vom Wechsel der Gefühlszustände” (SCHELER, M., 1913, p. 46).

24 Por modos de comportamiento social Scheler entiende el “prometer” (versprechen), el “obedecer” (gehören), el “mandar” (befehlen) y el “obligar a” (verpflichten).

25 “Man kann z.B. sich selbst lieben und hassen; nicht aber kann man mit sich mit-fühlen” (SCHELER, M., 1913, pp. 49 s.).

26 “Der Hass ist ein positiver Akt, in dem ebensogut unmittelbar ein Wert gegeben ist, als wie im Akt der Liebe. Während aber die Liebe eine Bewegung ist, die vom niederen zum höheren Wert geht, [...] ist der Hass eine entgegengesetzte Bewegung. Damit ist auch ohne weiteres

Scheler enfatiza que el amor es un “movimiento intencional” (intentionale Bewegung), en el que se realiza la “manifestación” (Erscheinung) de un determinado valor positivo. Y, de este modo, este aparecer del valor positivo se encuentra en relación esencial con el amor. El amor tiene, en ese sentido, un “significado creador” (schöpferische Bedeutung), que contrasta con el carácter “aniquilador” (vernichtend) del odio. Dicho de otra manera, el amor es un movimiento, en el cual cada objeto carga un valor; el objeto alcanza, de este modo, su valor ideal esencial. El odio, en cambio, es el movimiento opuesto.

Con todo, más allá de los detallados análisis sobre el amor y el odio que Scheler realiza, no queda claro, hasta el momento, sobre qué fundamento o base actúan estos movimientos intencionales. La respuesta scheleriana es esperable: la persona. Así, es posible identificar en el *Sympathiebuch* una relación entre dicha noción y el tema del amor –hay que recordar que, paralelamente, Scheler desarrolla un extenso análisis sobre la noción de “persona” en capítulo VI de su *Ética*²⁷. Del análisis scheleriano en el *Sympathiebuch*, cabe mencionar una consideración sobre la persona, que Heidegger mismo retomará en el §10 de *Ser y Tiempo*²⁸, esto es: “*Persona es la unidad secreta individual y vivencial de todos los actos, los que ejecutan una esencia, por lo tanto ella no es un ‘objeto’ mucho menos una ‘cosa’*” (Scheler, 1913, p. 68. La cursiva es mía)²⁹. En otras palabras, pertenece a la esencia de la persona existir solamente en la ejecución de los actos intencionales; y, de este modo, por esencia ella no es objeto. Lo que se puede dar de manera “objetual” (gegenständlich), considera Scheler, es el cuerpo ajeno, el “alma” (Seele) o la “corporalidad” (Leiblichkeit), pero nunca “¡el valor de la persona misma!” (Scheler, 1913, p. 68)³⁰.

Finalmente, la investigación scheleriana cambia de dirección; deja a un lado el análisis de aquellas teorías que buscan explicar el fenómeno del amor

gegeben, dass der Hass auf die Existenz des niedrigeren Wertes gerichtet ist (die selbst ein negativer Wert ist) und auf die Aufhebung der Existenz des höheren Wertes, die wiederum ein negativer Wert ist. Die Liebe aber richtet sich auf Setzung des höheren Wertes, die selbst ein positiver Wert ist (bzw. Erhaltung) und auf Aufhebung des niedrigeren Wertes (die selbst ein positiv sittlicher Wert ist)” (SCHELER, M., 1913, p. 52).

27 Cf. SCHELER, M., 2000, pp. 370 ss.

28 “La persona no es ni cosa, ni substancia, ni objeto” (HEIDEGGER, M., 1913, p. 73).

29 “Person ist die unerkannte individuell erlebte Einheit aller Akte, die ein Wesen vollzieht; also kein ‘Gegenstand’ geschweige gar ein ‘Ding’” (SCHELER, M., 1913, p. 68).

30 “Der Wert der Person selbst!” (SCHELER, M., 1913, p. 68).

a partir del compadecimiento –y que, como he presentado, buscan deducirlo de la imitación, de la reproducción o de la empatía– y se concentra en el tratamiento de aquellas teorías que quieren hacerlo a partir del instinto social (Feuerbach) y del impulso (Freud). Con todo, un estudio detallado de estas problemáticas nos aleja demasiado del objetivo de este artículo. Me concentraré, de este modo, en comentar el Anexo del *Sympathiebuch*.

4. COMENTARIO DEL ANEXO DEL *SYMPATHIEBUCH*

Lo primero que llama la atención del “Anexo” (Anhang) es su sentido y finalidad. ¿Por qué y para qué Scheler tiene que escribir un apéndice al *Sympathiebuch*? Un comentarista de la mencionada obra sostiene lo siguiente: Scheler quiso reunir en el libro los análisis de la simpatía con los análisis de la percepción del otro. Sin embargo, dado que se extendió en demasía en los análisis específicos de la simpatía, se vio obligado a desarrollar la investigación sobre la percepción del otro “in extenso” a continuación³¹. Ello explicaría la estructuración del *Sympathiebuch* en una parte principal y en el Anexo mismo. No obstante lo anterior, el Anexo goza de una relativa independencia, puesto que se vincularía con la declarada intención de Scheler de desarrollar un trabajo acerca de la teoría del conocimiento³². Me parece que se entiende ahora mejor la crítica de Heidegger a Scheler, expuesta en el primer apartado de este trabajo, en el sentido que las investigaciones schelerianas tienen un lastre gnoseológico. Con todo, es interesante determinar qué impactó a Heidegger del mencionado texto. La respuesta la encontraremos un poco más adelante, una vez que presente algunos momentos del apéndice del *Sympathiebuch*.

Volviendo al texto, el Anexo presenta un subtítulo: “Acerca del fundamento de la suposición de la existencia del otro yo” (Über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich). Scheler parte de la siguiente constatación: cuando nosotros nos compadecemos, damos por supuesto en ello la existencia de otra esencia. La pregunta de Scheler es, entonces, com-

31 “Da sich aber im Mitgefühl das von ihm intentional Vorausgesetzte nicht erst ‘konstituiert’ und insofern über den Zusammenhang der spezifischen Sympathieanalyse hinausgeht, wurde die Fremdwahrnehmung erst im Anschluss ‘in extenso’ untersucht” (MICHALSKI, M., 1997, p. 43).

32 Así queda estipulado en el siguiente texto póstumo de Scheler: “Eine spätere Disposition (ca.1913/14) gibt einigen Aufschluss über den Zusammenhang, in den der Verfasser seine Untersuchungen zur Erkenntnislehre in der Zeit der Niederschrift von ‘Phänomenologie und Erkenntnistheorie’ zu stellen plante” (SCHELER, M., 2000a, p. 517).

prensible: “¿Cómo alcanzamos la suposición de esa existencia misma?” (Scheler, 1913, p. 118)³³. O formulado de otro modo, “¿qué tipo de actos son aquellos en los cuales aquel conocimiento se origina y cuáles datos son aquellos, que nosotros precisamos para tal suposición?” (Scheler, 1913, p. 118)³⁴. Con otras palabras, ¿qué hechos de la conciencia pueden fundar la existencia del otro? Para responder estas interrogantes, Scheler analiza críticamente las teorías de su época que explican tal fenómeno. Ellas son la teoría de las “inferencias de analogía” (Analogieschlüsse) y la teoría de la “empatía” (Einfühlung)³⁵.

Puede resultar un tanto intempestivo, para el lector actual, el planteamiento de la pregunta por la existencia del otro; más aún, las referencias a una teoría de las inferencias de analogía. Con todo, cuando Scheler escribe el *Sympathiebuch* y su respectivo Anexo, esta teoría constituye el más dominante, reconocido y, al mismo tiempo, popular planteamiento sobre el conocimiento de lo psíquico ajeno. Tanto es así, que, como expondré en el siguiente apartado, hasta el mismo Heidegger da cuenta de ella en *Ser y Tiempo*.

En relación a la teoría de la inferencia de analogía cabe mencionar, por ejemplo, los trabajos de John Stuart Mill, quien propone que hay dos rasgos distintivos y verdaderos del ser humano: su “cuerpo” (body) y su “comportamiento” (act). De este modo, su propuesta supone que yo percibo que los otros, como yo, tienen un cuerpo; además sé, a partir de mi propia experiencia, que mi cuerpo es la fuente de mis vivencias. Por otro lado, puedo percibir que los otros presentan un comportamiento exterior, como, a su vez, yo mismo puedo presentarlo; también sé, a partir de mi propia experiencia, que eso se produce gracias a las vivencias. En consecuencia, esta “percep-

33 “Wie aber kommen wir zu der Annahme dieser Existenz selbst?” (SCHELER, M., 1913, p. 118).

34 “Welche Arten von Akten sind es, in denen jenes Wissen entspringt, und welche Gegebenheiten sind es, die wir zu solcher Annahme bedürfen?” (SCHELER, M., 1913, p. 118).

35 Así lo sostiene Scheler: “Sowohl die Theorie, dass es ‘Analogieschlüsse’ seien, die dazu führen, bei Wahrnehmung von unseren Ausdruckbewegungen gleichartigen Ausdrucksbewegungen, die wir als Folgen unserer individuellen Ichtätigkeit erleben, auf gleichartige Ichtätigkeiten im Anderen zu schliessen; als die besonders von Th. Lipps vertretene Theorie, dass jene Annahme ein durch einen ‘Einfühlungsprozess’ des Ich in die fremde Körperscheinung fundierter ‘Glaube’ an fremde seelische Existenz sei, waren bisher Mittel, jene Schwierigkeiten zu lösen. Beide Theorien vermögen ihr Ziel indes nicht zu erreichen” (SCHELER, M., 1913, pp. 118 s.).

ción” (Wahrnehmung) permite la inferencia de los rasgos del ser humano antes mencionados.

Junto con los trabajos de Mill, es posible referir los estudios de Gustav Theodor Fechner, Hermann Paul, Ernst Mach, Alois Riehl, Benno Erdmann y H. Driesch³⁶.

En este contexto, Scheler formula, en el “Anexo” del *Sympathiebuch*, cuatro argumentos contra la teoría de la inferencia de analogía. El primero y el tercero contra Riehl y el segundo y el cuarto contra Lipps³⁷. La primera crítica –citando de paso a Hume– sostiene que la creencia en existencias psíquicas ajenas existe “sin duda también para los animales, los que de seguro *no hacen* ninguna inferencia de analogía” (Scheler, 1913, p. 119. La cursiva es mía)³⁸. Esta crítica es conocida más tarde por la psicología como el “argumento de la inteligencia”³⁹. Lo que está discutiendo Scheler, en el fondo, es la hipótesis, según la cual un comportamiento primitivo es determinado por impulsos y sensaciones sencillos. Un contraejemplo para Scheler son los seres humanos que pertenecen a pueblos primitivos y que viven su mundo lleno de poderes y propiedades místicas.

La segunda crítica de Scheler contra la teoría de la inferencia de analogía está basada en el “argumento del espejo”⁴⁰, que remite, a su vez, a Lipps. La observación de Scheler es la siguiente: “En segundo lugar, tenemos entonces

36 Cf. MICHALSKI, M., 1997, pp. 69 ss.

37 Theodor Lipps (1851-1914) “nació en Wallhaben (Pfalz), estudió en varias Universidades (Erlangen, Bonn, etc.) y fue Privatdozent (1877-1884) y profesor extraordinario (1884-1890) en Bonn, y profesor titular en Breslau (1890-1894) y en Munich (a partir de 1894). Lipps ha sido considerado como un ‘psicologista’ (en el sentido por lo menos que tuvo el término ‘psicologismo’ en quienes, como Husserl, polemizaron contra esta tendencia). En todo caso, consideró la psicología como la ciencia filosófica fundamental o, mejor dicho, como la ciencia fundamental del espíritu, la base de toda investigación tanto de índole subjetiva como objetivo-espiritual. La psicología tiene por tema la experiencia interna, a diferencia de la experiencia externa estudiada por las ciencias naturales, pero dentro del campo de esa experiencia sitúa Lipps todos los objetos de las ciencias del espíritu y, por tanto, todos los objetos de la lógica, la estética, la historia y la filosofía misma. [...] En la ética, Lipps se aproxima decididamente al kantismo y elabora una ética de tendencia formal donde el soberano y único bien radica en la personalidad moral. En la estética se le debe la fundamentación y desarrollo de la teoría de la introfección, proyección sentimental, empatía o endopatía” (FERRATER MORA, J., 1999, pp. 2154 s.).

38 “[...] zweifellos auch bei Tieren, die sicher keine ‘Analogieschlüsse’ machen” (Scheler, 1913, p. 119).

39 Cf. MICHALSKI, M., 1997, p. 72.

40 Cf. MICHALSKI, M., 1997, p. 74.

una conciencia de nuestros movimientos de expresión –pero nosotros no pensamos en un espejo y parecido–, empero, sólo en la forma de intenciones de movimiento y consecuencias de percepción de movimientos y de ubicación, mientras que nos son dadas de otras esencias ante todo sólo las imágenes ópticas de esos movimientos, cuyos datos, dados en una primera aproximación, en nada son iguales o parecidos” (Scheler, 1913, p. 119)⁴¹. En otras palabras, Scheler critica el supuesto de la teoría de la inferencia de analogía, según el cual la percepción de los propios “movimientos de expresión” (Ausdrucksbewegungen), es semejante a los movimientos de expresión ajenos. Las inferencias de analogía no son ejecutadas normalmente sobre la base de una semejanza entre movimientos de expresión propios y ajenos, sino que, como mucho, sobre la base de una semejanza ajena con otro movimiento de expresión ajeno⁴². Ello acontece cuando uno tiene dudas, si un determinado movimiento que percibimos, llevado a cabo por alguien, se asemeja o no a un comportamiento que para uno es conocido; piénsese, por ejemplo, dice Scheler, en el caso de un enajenado mental, quien parece que nos sonríe o en un primate que parece estar en una actitud reflexiva, con una mano bajo el mentón.

El tercer argumento scheleriano contra la teoría de la inferencia de analogía está relacionado con el anterior: “En tercer lugar, sin duda alguna nosotros suponemos también para tales animales la existencia de un alma, cuyos movimientos de expresión (y ‘acciones’) en nada son iguales a los humanos, por ejemplo, para los peces y pájaros” (Scheler, 1913, p. 119)⁴³. Scheler discute ahora con formulaciones primitivas de la teoría de la inferencia de analogía, rechazando la posibilidad de comparar a los seres humanos con los animales.

Finalmente, el cuarto argumento contra la teoría de la inferencia de analogía postula que ésta es lógicamente falsa, porque ella utiliza el concepto “yo” en dos diferentes sentidos –por un lado, en el significado de “mí yo”

41 “Zweitens haben wir zwar ein Bewusstsein von unseren Ausdrucksbewegungen –aber soweit wir nicht an Spiegel denken und Ähnliches– doch nur in der Form von Bewegungsintentionen und Folgen von Bewegungs- und Lageempfindungen, während uns von anderen Wesen doch an erster Stelle nur die optischen Bilder dieser Bewegungen gegeben sind, die jenen uns gegebenen Daten zunächst in Nichts gleichen oder ähnlich sind” (SCHELER, M., 1913, p. 119).

42 Cf. MICHALSKI, M., 1997, pp. 75 s.

43 “Drittens ist es zweifellos, das wir auch bei solchen Tieren die Existenz von Beseelung annehmen, deren Ausdrucksbewegungen (und ‘Handlungen’) den unsrigen menschlichen in Nichts gleichen, z.B. bei Fischen, Vögeln usw.” (SCHELER, M., 1913, p. 119).

(mein Ich), por otro lado, en el significado de “un otro yo” (ein anderes Ich)– y a lo que se agrega en la inferencia otra noción de “yo”. Se produce, como recalca Scheler, la falacia denominada *quaterno terminorum*⁴⁴.

Me queda por desarrollar la crítica de Scheler sobre un tema, no menor, dentro de la fenomenología: la “empatía” (Einfühlung). La historia de la teoría de la empatía tiene, a diferencia de la historia de la teoría de la inferencia de analogía, un protagonista principal: la estética. Se pueden mencionar en este marco los nombres de Wilhelm Perpeet, Friedrich Theodor Vischer, Robert Vischer, Theodor Lipps y Antonin Prandtls. Lipps, por ejemplo, considera que la “percepción sensorial” (sinnliche Wahrnehmung) nos proporciona “cosas” (Dinge), “objetos físicos” (physische Gegenstand), cuerpos y movimientos, los que no son interpretados necesariamente como propios de seres humanos. De ahí, considera Lipps, pertenece al ser humano la “vivencia psíquica” (seelisches Erleben), la que nunca se nos es dada mediante percepciones sensoriales, sino que mediante “percepciones internas” (innere Wahrnehmung); esto es, se nos da como vivencias propias⁴⁵.

La “empatía” (Einfühlung) es, para sus partidarios, una característica de la naturaleza humana, que está compuesta por dos momentos: el instinto de “imitación” (Nachahmung) y el instinto de “manifestación vital” (Lebensäusserung)⁴⁶. La empatía funciona, entonces, de la siguiente manera: yo veo como otro cuerpo se mueve de una manera determinada (por ejemplo, él camina a zancadas) y tiendo a imitarlo, es decir, me muevo de la misma manera (yo camino a zancadas); en esa tendencia al movimiento yace, gracias al instinto de manifestación vital, una vivencia determinada y propia. Dicho de otra manera, yo “empatizo” (einfühlen) mi vivencia con el cuerpo visto; yo, por decirlo así, “penetro” en el otro, de tal manera que lo que yo siento al andar a zancadas, me ayuda para saber lo que siente el otro cuando anda a zancadas⁴⁷.

44 “Endlich futre auch tener Analogieschluss –auch wenn er geübt würde und das Material für ihn vorhanden wäre, und er überall geübt würde, wo jene Annahme besteht– auf keinen Fall zum Inhalt der in Frage stehenden Annahme. [...] Soll der Schluss ein fremdes, von meinem Ich verschiedenes Ich setzen, so ist er ein falscher Schluss, eine quaternio terminorum. Endlich beachte man den Inhalt dieser Annahme!” (SCHELER, M., 1913, p. 120).

45 Cf. MICHALSKI, M., 1997, p. 81.

46 Cf. MICHALSKI, M., 1997, p. 82.

47 El *Historisches Wörterbuch der Philosophie* define la empatía de la siguiente manera: “Según Th. Lipps la empatía es la fuente del conocimiento sobre los otros, de tal modo que se desarrollan vivencias de sentimientos percibidas mediante co-ejecuciones (Mitvollzug) motoras,

Por otro lado, probablemente fueron desconocidos, para Scheler, los manuscritos de Edmund Husserl sobre la “empatía” (Einfühlung), que hoy conocemos a través del segundo volumen de las *Ideas*⁴⁸. Con todo, uno también puede suponer que Scheler conocía perfectamente la atmósfera, en la que se desarrollaron las cavilaciones de Husserl sobre la empatía. Cuando menos, se sabe que Scheler leyó con gran avidez el trabajo de doctorado de Edith Stein, dirigido por Husserl, titulado *Sobre el problema de la empatía*⁴⁹.

Hechas estas aclaraciones históricas, me concentraré en la presentación de los dos argumentos de Scheler contra la teoría de la empatía, que probablemente tuvo a la vista Heidegger para hacer sus comentarios en el §26 de *Ser y Tiempo*. Scheler sostiene, en primer lugar, que la teoría de la empatía nos da “una hipótesis sobre el procedimiento, mediante el cual alcanzamos una suposición. Pero nunca es capaz de asegurarnos los fundamentos de esa suposición” (Scheler, 1913, p. 120)⁵⁰. En otras palabras la doctrina de la empatía sería incapaz de diferenciar aquellos “círculos de casos” (Kreise von Fällen), donde involuntariamente un yo o un alma empatizan. Dicho en términos más sencillos, la teoría de la empatía, para Scheler, no es capaz de separar “la fuente del conocimiento de la existencia del yo ajeno de la pura empatía estética del yo, por ejemplo, en un retrato o de Hamlet, este personaje del mundo artístico, del gesto corporal de un actor”. Y, a continuación, comenta agudamente Scheler: “Precisamente aquí no hay nada que decir, respecto de qué dato el proceso de la ‘empatía’ debe coincidir con el propio yo” (Scheler, 1913, pp. 120 s.)⁵¹. Uno podría decir, argumenta Scheler, que serían necesarios contenidos ópticos de movimientos de expresión o, por lo

las que, entonces, en un acto de objetivación son atribuidas al otro como su intención o condición” (HWPh, 1972, p. 396).

48 Husserl desarrolla, de hecho, el tema de la empatía en un texto más tardío, esto es, en la V. Meditación Cartesiana.

49 De este modo lo atestigua Michalski citando una carta de Edith Stein a Roman Ingarden. Cf. MICHALSKI, M., 1997, p. 80.

50 “Was sie gibt, ist eine Hypothese über den Hergang, auf den es zu dieser Annahme kommt. Aber niemals vermag sie uns des Rechtes dieser Annahme zu versichern” (SCHELER, M., 1913, p. 120).

51 “[...] auch vermag die Theorie nicht die Einfühlung als Erkenntnisquelle der Existenz fremder Ich von der bloss ästhetischen Einfühlung des Ich zu scheiden, z.B. in ein Porträt, oder des Hamlet, dieser Person der künstlerischen Welt, in den Körpergestus eines Schauspielers. Es ist eben hier gar nicht zu sagen, auf welches Datum hin der Prozess der ‘Einfühlung’ des eigenen Ich stattfinden soll” (SCHELER, M., 1913, pp. 120 s.).

menos, modos de comportamiento de una esencia viva. Pero ello es, a su juicio, una respuesta insuficiente: “¡Que imágenes ópticas de algún movimiento, son imágenes de movimientos de expresión, es un criterio, el cual supone del mismo modo el conocimiento del fundamento de un algo ajeno y animado! *Su interpretación como ‘expresión’ no es el fundamento, sino que la consecuencia de esa suposición*” (Scheler, 1913, p. 121. La cursiva es mía)⁵². Con este lapidario juicio, sentencia Scheler su primera crítica a la teoría de la empatía.

La segunda crítica de Scheler a la teoría de la empatía es la siguiente: “Finalmente la teoría de la empatía no lleva al contenido de la suposición de la existencia de yo ajeno, a saber, de yo ajeno individual” (Scheler, pp. 121 s.)⁵³. Dicha teoría sería capaz sólo de sustentar la creencia, según la cual, mi yo yacería allí “una vez más”, sin embargo, ella nunca sería capaz de sustentar este yo como ajeno u otro. En otras palabras, la teoría de la empatía sólo logra explicar la ilusión en que sucumbimos, cuando uno cree que una parte mía, de mi yo, se encuentra en el yo ajeno⁵⁴. La objeción de Scheler apunta, entonces, a discutir el supuesto de Lipps, según el cual, el yo empático sería una “proyección” (Projektion), un “reflejo” (Spiegelung) o una especie de “radiación” (Strahlung) de mi propio yo en la aparición sensorial de un cuerpo ajeno. No hay para Scheler “duplicado” (Verdoppelung) ni “copia” (Vervielfältigung) de mi propio yo posible. A partir de lo anterior, Scheler sustenta la siguiente tesis: Sólo porque nosotros sabemos, que el yo ajeno es un individuo, “nosotros sabemos, que es un ‘otro’; esto no es al revés, es decir, que es un individuo, porque es un ‘otro’” (Scheler, 1913, p. 122)⁵⁵. Luego el saber de individuos ajenos incluye no sólo el saber, que ellos poseen una determinada corporalidad, sino que, sobre todo, el saber que “nosotros nunca adecuadamente podemos comprenderlos en su *peculiar e individual esencia*” (Scheler, 1913, p. 122. La cursiva es mía)⁵⁶. Emerge

52 “Dass die optischen Bilder irgendwelcher Bewegungen Bilder von Ausdrucksbewegungen sind, das ist eine Einsicht, welche die Kenntnis des Bestandes eines fremden beseelten Etwas eben bereits voraussetzt! Ihre Auffassung als ‘Ausdruck’ ist nicht der Grund, sondern die Folge dieser Annahme” (SCHELER, M., 1913, p. 121).

53 “Endlich führt auch die Einfühlungstheorie nicht zum Inhalt jener Annahme, der Existenz fremder Iche, und zwar zu der fremder Ichindividuen” (SCHELER, M., 1913, pp. 121 s.).

54 Cf. MICHALSKI, M., 1997, p. 85.

55 “[...] und nur darum wissen wir, das es ein ‘anderes’ ist; nicht aber ist es uns ein Individuum, weil es ein ‘anderes’ ist!” (SCHELER, M., 1913, p. 122).

56 “[...] dass wir diese niemals adäquat, in ihrem eigentümlichen individuellen Wesen, erfassen können” (SCHELER, M., 1913, p. 122).

aquí un tópico antropológico central: el ser humano como misterio o, en categorías schelerianas, la inviolabilidad de la persona humana⁵⁷.

En consecuencia, la crítica de Scheler tanto a la teoría de la inferencia de analogía como a la teoría de la empatía alcanza una conclusión negativa: Ninguna de ambas teorías es capaz de explicar razonablemente la existencia del otro ajeno o extraño. Por ende, la alternativa scheleriana es recurrir a la fenomenología para encontrar solución a este problema. “Dejémoslas aparte seriamente y, en general, todas las suposiciones realistas y practiquemos la fenomenología pura” (Scheler, 1913, p. 125)⁵⁸.

En este contexto fenomenológico, es posible determinar algunos tópicos que interesaron a Heidegger en su lectura del apéndice del *Sympathiebuch*. Ello, a partir de intuiciones propias, como de los antecedentes que aporta el texto de Mark Michalski, quien tuvo acceso a la biblioteca personal de Martin Heidegger, específicamente a las obras de Max Scheler.

Una primera anotación que realiza Heidegger, según Michalski, corresponde a la descripción que hace Scheler de distintos tipos de vivencias. Scheler considera que las vivencias son sencillamente “dadas” (gegeben), sin necesariamente tener que ser calificadas como propias o ajenas. No acontece, como supone por ejemplo la teoría de la empatía, que a partir de un material dado “en primera instancia” (zunächst), nuestras vivencias propias nos hayan formado imágenes de vivencias ajenas, sino que

una *corriente indiferente de vivencias* fluye en primera instancia allí, la que contiene tanto vivencias propias como ajenas de modo inseparable y mezcladas unas con las otras; y en esa corriente se forman gradualmente firmes y configurados remolinos, los que remolcan siempre lentamente nuevos elementos de la corriente en su círculo (Scheler, 1913, p. 127. La cursiva es mía)⁵⁹.

Según Michalski, Heidegger escribe en una nota marginal, a propósito del giro “corriente indiferente de vivencias”, la siguiente expresión: “¡la vida

57 Así lo sostiene Scheler: “Sowohl das Ich wie der Leib findet in der erlebbaren Zugehörigkeit zur einheitlichen Person seine letzte Individualisierung” (SCHELER, M., 1913, p. 123).

58 “Lassen wir sie aber ernsthaft beiseite und überhaupt alle realistischen Voraussetzungen, und treiben wir pure Phänomenologie” (SCHELER, M., 1913, p. 125).

59 “[...]sondern ein indifferenter Strom der Erlebnisse fließt ‘zunächst’ dahin, der Eigenes und Fremdes ungeschieden und ineinandergemischt enthält; und in diesem Strome bilden sich erst allmählich fester gestaltete Wirbel, die langsam immer neue Elemente des Stromes in ihre Kreise ziehen” (Scheler, 1913, p. 127).

fáctica!” (das faktische Leben!)⁶⁰. Esta anotación al margen está en relación con los “Puntos a considerar para la reformulación” (Merkmale für die Umarbeitung), que se encuentran en la lección magistral *Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de invierno 1919/20), a los que me referí, brevemente, al comienzo de este artículo. El “acento” (Zugespitztheit) de la vida fáctica sobre el “mundo propio” (Selbstwelt), es “en el énfasis presente y aislado todavía, de una resonancia de una orientación inicial yoística-trascendental” (Heidegger, 1993, p. 198)⁶¹. En una orientación tal se inscriben, según Scheler lo demostró, tanto la teoría de la inferencia de analogía como de la teoría de la empatía.

Una segunda observación de Heidegger está en relación al siguiente texto del Anexo del *Sympathiebuch*.

“En primera instancia” vive el ser humano más en los *otros* que en sí mismo; más en la *comunidad* que en su propio individuo. Son una prueba de ello tanto los hechos de la vida infantil como los hechos de toda vida anímica primitiva del pueblo (Scheler, 1913, p. 127)⁶².

Por un lado, Scheler se distancia definitivamente, en esta cita, de una concepción de la empatía al estilo de una egología monadológica —en el sentido que Husserl expondrá posteriormente en la V. Meditación Cartesiana—; en otras palabras, supera la concepción, según la cual, dos mónadas son las que desarrollan el proceso intersubjetivo. Para Scheler, salimos de nosotros mismos para, por decirlo así, reconocernos en el otro. Él ejemplifica su tesis aludiendo a las vivencias de la vida infantil, las que se construyen habitualmente en relación con los padres, el entorno, los parientes, los hermanos mayores, la ciudad natal, el país de origen, etc. Por otro lado, este pasaje del Anexo del *Sympathiebuch* motiva el desarrollo de un importante concepto heideggeriano: el “uno” (man). Que el ser humano, en primera instancia, no vive en sí mismo, sino que en los otros, corresponde al “uno” (man), que Heidegger desarrolla en el §27 de *Ser y Tiempo*. En ese sentido, “comunidad” es sólo posible para Heidegger como una nueva ganancia a partir de la “perdida de sí mismo” (Selbstverlorenheit)⁶³.

60 Cf. MICHALSKI, M., 1997, p. 96.

61 “Zugespitztheit in der vorliegenden isolierten Betonung noch zu sehr Nachklang einer anfänglichen ichlich-transzendentalen Orientierung” (HEIDEGGER, M., 1993, p. 198).

62 “‘Zunächst’ lebt der Mensch mehr in den *Anderen* als in sich selbst; mehr in der *Gemeinschaft* als in seinem Individuum” (SCHELER, M., 1913, p. 127).

63 Cf. MICHALSKI, M., 1997, p. 99.

Por último, cabe mencionar que Heidegger evalúa positivamente no sólo la tematización scheleriana de las vivencias y de las relaciones de vivencias, sino que también los análisis sobre lo anímico y lo corporal. Así lo sostiene, por ejemplo, Heidegger: “Vivencias, relaciones de vivencias, sentido de la existencia, y realidad de los actos de las vivencias –*Persona* [Cf. *jexcelente en Scheler!*]” (Heidegger, 1993, p. 161. La cursiva es mía.)⁶⁴.

Me concentro, entonces, a bosquejar algunas repercusiones que, en especial, el apéndice del *Sympathiebuch* tuvo en la obra principal de Heidegger.

5. ALCANCES A *SER Y TIEMPO*

La problemática de la intersubjetividad en el pensamiento de Martin Heidegger no es una cuestión obvia, sino que más bien controversial⁶⁵. Ella es desarrollada incipientemente por Heidegger en el Capítulo Cuarto de la Primera Sección de *Ser y Tiempo*. La introducción del Capítulo Cuarto se inicia con una síntesis de los logros preliminares alcanzados por Heidegger y con una proyección de los mismos. Así, el análisis de la mundaneidad del mundo, sostiene él, tuvo permanentemente ante la mirada el fenómeno del estar-en-el-mundo en su totalidad, “sin que por ello se destacaran todos sus momentos constitutivos con la misma claridad fenoménica que el fenómeno del mundo mismo” (Heidegger, 1997, p. 139). En otras palabras el análisis de los entes intramundanos y del Dasein no ha agotado todos los fenómenos por describir. Por ejemplo, no se ha aclarado aún “¿quién es el Dasein en la cotidianidad?” (Heidegger, 1997, p. 139)⁶⁶. Dicho de otra manera, a Heidegger le interesa explicar cuál es la identidad que le corresponde al ente que somos nosotros mismos, sin por ello caer en un análisis de corte an-

64 “Erleben, Erlebniszusammenhang, Sinn der Existenz und Wirklichkeit der Erlebnisakte – Person [vgl. Ausgezeichnetes bei Scheler!]” (HEIDEGGER, M., 1993, p. 161).

65 Sigo aquí la interesante tesis de VIGO, A. G. expuesta en el artículo “Identidad, decisión y verdad. Heidegger, en torno a la constitución del ‘nosotros’”, de reciente publicación.

66 Es interesante detenerse un momento en la pregunta que formula Heidegger: “¿quién es el Dasein?” Uno esperaría, dada la tradición antropológica, que la pregunta fuera “¿qué es el Dasein?”, equiparando dicha interrogante con la pregunta central de la antropología filosófica, esto es, “¿qué es el hombre?”. Precisamente, esa no es la intención de Heidegger. En esta ocasión, la crítica a la antropología filosófica es que ésta ha formulado mal la pregunta por la existencia humana o, en palabras de Heidegger, se hace necesario “un planteamiento correcto de la pregunta” (HEIDEGGER, M., 1997, p. 139), puesto que ha quedado encerrada en marcos propios de la “ontología del estar-ahí” (Vorhandenheitontologie). Esta temática es abordada nuevamente por Heidegger, más tarde, en la conocida *Carta sobre el Humanismo*. Cf. HEIDEGGER, M., Hitos, Alianza Editorial, Madrid, 2001, pp. 259-297.

tropológico. El esclarecimiento de dicha interrogante conduce a estructuras que son co-originarias con el estar-en-el-mundo, es decir, “el coestar (Mitsein) y la coexistencia (Mitdasein)” (Heidegger, 1997, p. 139). Por último, otro tópico que toca Heidegger, en este capítulo, tiene que ver con aquel modo de ser que funda el modo cotidiano de ser-sí-mismo, esto es, *el “se” o el “uno”* (das Man)” (Heidegger, 1997, p. 139. La cursiva es mía).

De este modo, en el párrafo §25 de *Ser y Tiempo*, Heidegger despliega la pregunta por “quién es el Dasein”. Tal parece que esa pregunta ya fue respondida en el párrafo §9, cuando Heidegger abordó el tema de las determinaciones fundamentales del Dasein, o sea, su “tener-que-ser” (Zu-sein) y su “ser-cada-vez-mío” (Jemeinigkeit). Con todo, a un nivel óntico quedó sólo bosquejado que este ente correspondería a un yo. Así, “el quién queda respondido desde el ‘yo mismo’, el ‘sujeto’, el ‘sí’ (das Selbst)” (Heidegger, 1997, p. 140). Con esta afirmación, Heidegger complementa la discusión planteada en el §10, donde delimita la analítica existencial de algunas ciencias particulares. En dicho párrafo, él critica duramente la “antropología tradicional” –conformada por la definición griega del hombre, la antropología teológica cristiana y la antropología moderna–, porque ha dejado en el olvido la “pregunta por su ser” (Heidegger, 1997, p. 74). En esta ocasión, Heidegger profundiza su crítica a la antropología moderna, en especial, a su concepto central: el sujeto. En palabras de Heidegger el mencionado “sí” (das Selbst) ha sido interpretado ontológicamente⁶⁷ como una “región cerrada” o “subyacente”, es decir, “como el *subiectum*”. (Heidegger, 1997, p. 140) Habría que agregar que el “sí” ha sido erróneamente interpretado de esa manera, porque incluso en aquellas perspectivas que interpretan al “yo” más allá de la sustancia del alma, de la cosidad de la conciencia⁶⁸ o del carácter de objeto de la persona –en directa alusión a Scheler– “ontológicamente se sigue planteando *algo cuyo ser conserva de un modo expreso o tácito el sentido del estar-ahí*” (Heidegger, 1997, p. 140. La cursiva es mía). En último término, dichas perspectivas mantienen el lastre de la sustancialidad o de la ontología del “estar-ahí” (Vorhandenheit). En otras palabras, Heidegger procura hacer presente que el “sí” no debe ser entendido cósicamente, como algo dado, sino que debe dejar espacio incluso para un “no yo”

67 Hay que precisar que el término “ontológico” alude aquí a la ontología del estar-ahí y no a la ontología fundamental.

68 Según Theunissen en alusión a Husserl. Cf. THEUNISSEN, M., 1965, p. 157.

o, en términos heideggerianos, para “la pérdida de sí” (Seinsverlorenheit), para el abandono de sí mismo.

Es en este marco, Heidegger alude positivamente al pensamiento de Max Scheler: No es posible pensar el “yo” o el “sí” únicamente de una manera individual, sino que abierto a los otros o a los prójimos. Así lo expone Heidegger:

La aclaración del estar-en-el-mundo ha mostrado que no “hay” inmediatamente, ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo. *Y de igual modo, en definitiva, tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin los otros*. Pero si “los otros” ya están siempre *co-existiendo* en el estar-en-el-mundo, esta constatación fenoménica no debe inducirnos a considerar la estructura ontológica de lo así “dado” como algo obvio y no necesitado de mayor investigación (Heidegger, 1997, p. 142. La cursiva es mía).

Heidegger reitera en este lugar una de sus primeras conclusiones preliminares: el análisis del estar-en-el-mundo demostró que no hay sujeto sin mundo. Al mismo tiempo, inspirándose explícitamente en los análisis schelerianos, sostiene que dicho sujeto no puede ser calificado como solipsista; muy por el contrario, el Dasein está siempre vinculado con otros Dasein⁶⁹. De esta manera, la tesis heideggeriana, según la cual, los prójimos están siempre coexistiendo en el estar-en-el-mundo, es fundada por Heidegger, como ya sostuve en la primera parte de este trabajo, tanto en los análisis del Anexo del *Sympathiebuch* como en la lectura del apéndice de *Esencia y formas de la simpatía*. El punto por dilucidar es la manera en que se da dicha coexistencia.

Por otro lado, es posible rastrear, nuevamente, la influencia del pensamiento de Scheler en el parágrafo §26 de *Ser y Tiempo*. La temática a la que se refiere Heidegger, en esta ocasión, es la teoría de la empatía. Heidegger sostiene que la descripción del mundo circundante inmediato, por ejemplo, del mundo en que trabaja el artesano, “nos hizo ver que con el útil que se está elaborando *comparecen ‘también’ los otros*, aquellos para quienes la “obra” está destinada” (Heidegger, 1997, p. 143. La cursiva es mía). Dicha comparecencia se manifiesta a través de la remisión de dicho útil. Por ejemplo, el maletín que uso ha sido comprado en una determinada tienda atendida por su propia dueña, me fue regalado por mis padres y en éste guardo los apuntes con que enseñé a mis alumnos. Estos “otros”, sostiene Heidegger,

69 Cf. VIGO, A., 2008, p. 237.

comparecen en el contexto de útiles a la mano en el mundo circundante y “*no son añadidos* por el pensamiento a una cosa que inmediatamente sólo estuviera-ahí” (Heidegger, 1997, p. 143. La cursiva es mía). Hay que destacar en esta cita la referencia a los otros como algo “no añadido”. Heidegger rechaza, entonces, me parece a partir de los estudios schelerianos, los planteamientos de las teorías de la inferencia de analogía o de la empatía; porque para él, es innecesario preguntarse si la percepción de los propios movimientos de expresión es semejante a los movimientos de expresión ajenos o si “penetro” en el otro, de tal manera que lo que yo siento es lo mismo que el otro siente. En definitiva, resulta ser un contrasentido imaginarse la existencia de los otros, porque ellos habitan el mundo junto a mí, incluso cuando estoy solo.

No obstante lo anterior, Heidegger refuerza su interpretación del otro, demostrando a mi juicio, el peso que teorías como la de la empatía tenían en su época. Él se pregunta, “¿no empieza también ella [la caracterización del comparecer de los otros] destacando y aislando al “yo” de tal manera que luego será necesario *buscar una vía para pasar desde este sujeto aislado hacia los otros*” (Heidegger, 1997, p. 143. El agregado y el subrayado son míos). En otras palabras, ¿no estará incurriendo el planteamiento heideggeriano en el mismo malentendido que la teoría de la inferencia de analogía o de la empatía? Heidegger considera que no. Para evitar este malentendido será necesario, sostiene él, considerar en qué sentido se habla de los otros. ““Los otros” no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; *los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismos generalmente no se distingue, entre los cuales también se está*” (Heidegger, 1997, p. 143. La cursiva es mía). Nuevamente el argumento de Heidegger se diferencia de teorías que suponen que el otro es distinto de mí. Más bien, uno tiene una relación irrenunciable con los otros, con los que se confunde. Heidegger rechaza, en consecuencia, las explicaciones teóricamente elucubradas que se nos imponen para dar cuenta del estar-ahí de los otros, ateniéndose firmemente al dato fenoménico que ha mostrado su comparecer en el mundo circundante. De paso, él prepara, el escenario para tratar el tema del “uno” o del “se”. Con todo, previo a su desarrollo, Heidegger alcanza otra conclusión relevante.

En virtud de este estar-en-el-mundo determinado por el “con”, el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del Dasein es *un mundo en común* (Mitwelt). *El estar-en es un coestar*

(Mitsein) con los otros. El ser-en-sí intramundano de éstos es la coexistencia (Mitdasein) (Heidegger, 1997, p. 144. La cursiva es mía).

En este texto aparecen dos de los temas centrales del parágrafo §26 de *Ser y Tiempo*, esto es, el coestar y la coexistencia. Ellos deben ser, en cualquier caso, diferenciados. El coestar es una estructura existencial del Dasein, según la cual todo Dasein individual está con otros en un mismo mundo. En cambio, la coexistencia es el modo como son los otros Dasein, que son convivientes en este mundo; es el Dasein de los demás. En consecuencia, la prioridad entre el coestar y la coexistencia la tiene el primero, ya que dicha coexistencia se funda en el coestar⁷⁰ o, en palabras de Heidegger, “el Dasein propio sólo es coexistencia en la medida en que, teniendo la estructura esencial del coestar, comparece para otros” (Heidegger, 1997, p. 146).

Por otro lado, luego de vincular el coestar con otras estructuras del Dasein como por ejemplo, el “cuidado” (Sorge), la “solicitud” (Fürsorge) –que serían los modos de ser del coestar–⁷¹ y la comprensión de otros, Heidegger toma distancia explícitamente de la teoría de la empatía⁷². Lleva a cabo lo anterior, a partir del siguiente problema: la comprensión de la vida psíquica ajena.

Este fenómeno, llamado, de manera no precisamente feliz “Einfühlung” (empatía, endopatía), debería, en cierto modo por primera vez tender ontológicamente el puente desde el propio sujeto, dado primeramente solo, hacia el otro sujeto, que empezaría por estar enteramente cerrado” (Heidegger, 1997, p. 149. La cursiva es mía).

La relación con los otros se convierte entonces en la proyección “a otro” del propio ser –lo que Scheler criticaba como imitación o espejeo en el otro; es decir, el otro es un doblete de sí mismo. Naturalmente, este punto de vista, propio de la teoría de la empatía, es rechazado por Heidegger. Él identifi-

70 Más adelante Heidegger agrega sobre el coestar: “Esta coexistencia de los otros queda intramundamente abierta para un Dasein y así también para los coexistentes, tan sólo porque el Dasein es en sí mismo esencialmente coestar (Mitsein). La afirmación fenomenológica: el Dasein es esencialmente coestar, tiene un sentido ontológico-existencial. (...) El coestar determina existencialmente al Dasein incluso cuando no hay otro que esté fácticamente ahí y que sea percibido. También el estar solo del Dasein es un coestar en el mundo” (HEIDEGGER, M., 1997, p. 145).

71 Cf. THEUNISSEN, M., 1965, p. 164.

72 Para Theunissen, Heidegger tiene como contraparte en esta crítica a Husserl. Cf. THEUNISSEN, M., 1965, p. 165.

ca una base endeble en la argumentación. Su supuesto no es válido, a saber: “que el estar vuelto del Dasein hacia sí mismo es equivalente al estar vuelto hacia otro” (Heidegger, 1997, p. 149). Más bien, para Heidegger, la situación es a la inversa, es decir, no es la “empatía” la que constituye el coestar, sino que ella es posible tan sólo sobre la base de éste. La empatía, por ende, no puede ser entendida como un fenómeno existencial originario.

Finalmente, como sostuve en el apartado previo, es posible identificar vestigios del pensamiento de Scheler en el párrafo §27 de *Ser y Tiempo*, particularmente en la elaboración del concepto del “uno” o del “se” (man). No entraré en el detalle de la discusión, sino que presentaré algunas implicancias.

Como mostré al inicio de este apartado, Heidegger se pregunta por el “quién” del Dasein; en este párrafo, responde dicha interrogante: “*El ‘quién’ es el impersonal, el ‘se’ o el ‘uno’ (das Man)*” (Heidegger, 1997, p. 151. La cursiva es mía). En otras palabras, lo que Heidegger llama “das Man” es el sujeto impersonal de frases tales como “se dice”, “se cuenta”, “se hace”; es un fenómeno delegatorio, es un colectivo y un dato originario. Desde ahí, desde esta impersonalidad, surge y es pensable el “yo”, el “tú” y el “nosotros”. Aquí resuenan las palabras de Scheler, según las cuales uno vive más en los otros que en sí mismo; más en la comunidad que en su propio individuo.

De esta manera, espero haber clarificado que la relación entre Scheler y Heidegger es mucho más que un conjunto de referencias y lecturas cruzadas. Es, más bien, una historia de influencias poco atendidas.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AA.VV. (1972), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, editado por Joachim Ritter, vol. II, Editorial Schwabe & Co., Stuttgart.
- FERRATER MORA, J. (1999), *Diccionario de Filosofía*, Editorial Ariel, Barcelona.
- HEIDEGGER, M. (1993), *Grundprobleme der Phänomenologie*, editado por Hans-Helmuth Gander, Editorial Vittorio Klostermann, Frankfurt.
- (1997), *Ser y Tiempo*, traducido por Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
 - (2000), *Zur Sache des Denkens*, Editorial Max Niemeyer, Tübingen.

- HEIDEGGER, M. (2006), *Introducción a la fenomenología de la religión*, traducido por Jorge Uscatescu, Ediciones Fondo de Cultura Económica-Siruela, México.
- MICHALSKI, M. (1997), *Fremdwahrnehmung und Mitsein. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers*, Editorial Bouvier, Bonn.
- SMITH, A. (1997), *La teoría de los sentimientos morales*, traducido por Carlos Rodríguez Braun, Alianza Editorial, Madrid.
- SCHELER, M. (1913), *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremdes ich*, Editorial Max Niemeyer, Halle a.S.
- (2000), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, editado por Manfred S. Frings, Editorial Bouvier, Bonn.
 - (2000a), *Schriften aus dem Nachlass*, editado por Manfred S. Frings, vol. I, “Zur Ethik und Erkenntnislehre”, Editorial Bouvier, Bonn.
- THEUNISSEN, M. (1965), *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, editorial Walter de Gruyter, Berlin.
- VIGO, A. (2008), “Identidad, decisión y verdad. Heidegger, en torno a la constitución del ‘nosotros’”, en: *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, Editorial Biblos, Buenos Aires, pp. 222-249.

ARTÍCULO III

FUENTES FENOMENOLÓGICAS DE LA NOCIÓN DE PERSONA: SU DISCUSIÓN EN HUSSERL, SCHELER Y HEIDEGGER

1. INTRODUCCIÓN

Cualquier lector perspicaz de *Ser y Tiempo* (1927) se percatará del comentario, sorprendentemente positivo, acerca de la noción de “persona” que efectúa Martin Heidegger, citando a Edmund Husserl y Max Scheler, en el párrafo §10 de *Ser y Tiempo*: “La persona”, refiere él, “*no es un ser substancial y cósmico [...] La persona no es ni cosa, ni substancia, ni objeto*” (Heidegger, 1997, p. 73. La cursiva es mía). Tal parece que el concepto de “persona” reúne un conjunto de determinaciones que apenas lo hacen insuficiente para describir aquellas estructuras fundamentales que conforman la existencia humana, a las que Heidegger se referirá mediante la particular utilización del término alemán “Dasein”. No obstante lo anterior, cualquier especialista se preguntará por los supuestos filosóficos de la noción de “persona”, citada por Heidegger, dada la dilatada historia que encierra el mencionado concepto. También es posible preguntarse por el significado de términos como “cosa”, “substancia” y “objeto” en el mencionado pasaje.

La intención del presente artículo es, precisamente, reconstruir las fuentes de la noción de “persona” que refiere Heidegger; para ello, me centraré en el movimiento fenomenológico, parte fundamental de las raíces de la filosofía heideggeriana. Estas fuentes fenomenológicas cobran decisiva importancia, en la medida que Heidegger las cita explícitamente, lo que constituye una excepción sólo comparable con el lugar que ocupa la filosofía de Aristóteles en el andamiaje de *Ser y Tiempo*¹. En otras palabras, lo que pretendo plantear es que la recuperación parcial que hace Heidegger de la noción de “per-

1 La relación entre Heidegger y Aristóteles ha sido demostrada por los estudios, entre otros, de Franco Volpi, Günter Figal y Alejandro G. Vigo. Cf. VOLPI, F., *Heidegger e Aristotele*, Editorial Daphne, Padua, 1984; FIGAL, G., *Martin Heidegger zur Einführung*, Editorial Junius, Hamburgo, 1999 y VIGO, A., *Arqueología y Aletheología*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2007.

sona” en *Ser y Tiempo* se sustenta en los estudios que desarrollaron previamente Max Scheler, referidos a las bases fenomenológicas de la ética filosófica y, principalmente, Edmund Husserl, a propósito de las investigaciones fenomenológicas de la constitución intencional de la realidad. El marco de estas investigaciones está dado por textos de Scheler como *Ética* (1913) y *Acerca de la fenomenología y teoría del sentimiento de simpatía y del amor y del odio* (1913)² y, por otro lado, por la obra de Husserl denominada *Ideas relativas a una fenomenología pura y filosofía fenomenológica* (1913), específicamente su Libro Segundo³. De este modo, he dividido el presente trabajo en las siguientes partes: (1) Las afirmaciones sobre la “persona” en *Ser y Tiempo*, (2) Las fuentes fenomenológicas de la “persona” en las *Ideas II*, (3) La presencia de la noción de “persona” en la *Ética* y en el *Libro sobre la simpatía* y (4) A modo de conclusión: Persona y Dasein en Heidegger.

2. LAS AFIRMACIONES SOBRE LA “PERSONA” EN *SER Y TIEMPO*

La noción de “persona” aparece escasamente en *Ser y Tiempo*. Junto con el texto citado en la Introducción de este trabajo, es posible encontrarla en el párrafo § 6, en el contexto de la destrucción de la historia de la ontología. Allí Heidegger hace una revisión de la ontología griega y de sus principales alcances. Dicha ontología y su historia, sostiene él, “todavía hoy, a través de diversas filiaciones y distorsiones determinan el aparato conceptual de la filosofía” (Heidegger, 1997, p. 45). En esa historia hubo intentos de pensar radicalmente la existencia humana⁴, sin embargo, todos ellos han sucumbido, porque ella ha sido degradada “a la condición de cosa obvia y de material que ha de ser meramente reelaborado” (Heidegger, 1997, p. 45. La cursiva es mía). Se aprecia aquí la crítica indirecta de Heidegger a la utilización de nociones como “ser humano” (*Mensch*), “sujeto” o “persona” para referirse a la existencia humana, en la medida que ellos han sido pensados a partir de una ontología que los pone al mismo nivel que un animal, un objeto o una cosa.

Este pasaje tiene un paralelo casi exacto en el párrafo § 10, donde Heidegger se dedica a delimitar la analítica del Dasein frente a la antropología, la psicología y la biología. Allí él se distancia de expresiones como “sustancialización del alma” o “cosificación de la conciencia”, porque resta por

2 En adelante citado como *Libro sobre la simpatía*.

3 En adelante citado como *Ideas II*.

4 Entiéndase el “Dasein” en el sentido que Heidegger lo utiliza.

clarificar la procedencia ontológica de la coseidad misma; si ello se plantea, se podrá entender mejor, es decir, positivamente, “*el ser no cosificado* del sujeto, del alma, de la conciencia, del espíritu, *de la persona*” (Heidegger, 1997, p. 71. La cursiva es mía). En otras palabras, al clarificar la procedencia ontológica de la coseidad, se nos abre el ámbito temático del Dasein y de la necesaria pregunta por su ser. Así lo sostiene Heidegger tanto en el parágrafo § 6 como en el parágrafo § 10 de *Ser y Tiempo*.

En el primero de ellos, Heidegger continúa su comentario de la historia de la ontología alabando la creatividad que tuvo ésta en la Edad Media; Suárez, por ejemplo, es valorado como el puente entre la escolástica y la modernidad. En el curso de esta historia, sostiene él, “ciertos dominios particulares del ser –tales como el ego cogito de Descartes, el sujeto, el yo, la razón, el espíritu y *la persona*– caen bajo la mirada filosófica” (Heidegger, 1997, p. 46. La cursiva es mía). Da la impresión, en primer lugar, que el término “persona” empleado por Heidegger, más que aludir al despliegue filosófico-teológico medieval, está apuntando a las consideraciones kantianas sobre el tema. En cualquier caso, claramente Heidegger no se está refiriendo a los fundamentos fenomenológicos de la “persona”, sino que únicamente hace patente que esta noción ha sido tematizada por la filosofía.

Con todo, continúa la argumentación heideggeriana, al haber omitido la pregunta por el ser, “ninguno de esos dominios será interrogado en lo que respecta a su ser y a la estructura de su ser” (Heidegger, 1997, p. 46). Es decir, ni el cogito cartesiano, ni la razón kantiana o la manera que hasta entonces se entendió el concepto de persona resultan pertinentes para explicitar las estructuras fundamentales de la existencia humana. O en la formulación del parágrafo § 10: “Todos estos términos nombran determinados dominios fenoménicos “susceptibles de desarrollo”, *pero su empleo va siempre unido a una curiosa no necesidad de preguntar por el ser del ente así asignado*” (Heidegger, 1997, p. 46. La cursiva es mía). Dicho de otra manera, en ninguno de estos ámbitos se planteó la pregunta por el ser del Dasein tan fundamental y novedosamente como Heidegger espera hacerlo en *Ser y Tiempo*. Se ha escabullido, evidentemente, “la pregunta por el ente que somos nosotros mismos” (Heidegger, 1997, p. 46). En consecuencia, la distancia de Heidegger ante términos como “persona” o “ser humano” (*Mensch*) y, al mismo tiempo, el uso del término alemán “Dasein” no es un mero capricho suyo, sino que el reflejo de una omisión que el desarrollo de la historia de la ontología presenta, que intentará superar recurriendo, parcialmente, a la fenomenología.

El juicio de Heidegger sobre los trabajos de Edmund Husserl y Max Scheler es ambivalente. Por un lado, valora el hecho que la interpretación fenomenológica de la personalidad sea más “radical y diáfana” (Heidegger, 1997, p. 72) que los trabajos de Dilthey y Bergson; por otro lado, reitera Heidegger, dicha interpretación tampoco llega hasta la dimensión de la pregunta por el ser del Dasein.

A pesar de todas sus diferencias de planteamiento, de procedimiento y de orientación en su concepción del mundo, las interpretaciones de la personalidad en Husserl y Scheler concuerdan en lo negativo. *Ya ni siquiera plantean la pregunta acerca de lo que es “ser-persona”* (Heidegger, 1997, p. 72. La cursiva es mía).

Este texto es interesante por varias razones: 1) Heidegger reitera su crítica a las maneras tradicionales de interpretar el fenómeno de lo humano; 2) Heidegger menciona explícitamente las fuentes que utiliza para desarrollar su observación de Husserl y Scheler mediante un par de referencias, lo que constituye una notable excepción en *Ser y Tiempo*; 3) Heidegger sostiene que las investigaciones husserlianas y schelerianas no se plantean la pregunta por el “ser-persona”.

Comienzo mi comentario por el último de estos puntos, ¿es tan cierto que tanto Husserl como Scheler no tematizaron dicha problemática? Abordaré esta interrogante en la cuarta parte de este trabajo. Valga por el momento decir que, por lo menos Husserl, tiene gran interés en delimitar el significado del término “persona” y que en el caso de Scheler constituye un concepto central de su planteamiento ético, particularmente de la sección VI de la *Ética*.

Vuelvo, entonces, al tema de las fuentes explicitadas por Heidegger. En una nota a pie de página, Heidegger hace patente el conocimiento que tuvo, de primera mano, de los trabajos de su maestro: “Las investigaciones de E. Husserl sobre la “personalidad” no han sido aún publicadas. La orientación fundamental de la problemática se muestra ya en el tratado “Philosophie als strenge Wissenschaft”, *Logos I* (1910), p.319” (Heidegger, 1997, p. 72). Inmediatamente agrega Heidegger que la mencionada investigación alcanza un amplio desarrollo en las *Ideas II*. “La segunda parte trae detallados análisis de la constitución, y trata, en tres secciones, los siguientes temas: 1. La constitución de la naturaleza material. 2. La constitución de la naturaleza animal. 3. *La constitución del mundo espiritual (la actitud personalista, en oposición a la naturalista)*” (Heidegger, 1997, p. 72). Heidegger destaca de Husserl que haya percibido los problemas fundamentales y las direcciones

por donde debía orientarse el trabajo; sin embargo, discrepa de su finalidad y resultados.

En relación a Scheler, Heidegger menciona el *Jahrbuch* t. I.,2 (1913) y t.II (1916), que corresponden principalmente a la *Ética* y al *Libro sobre la simpatía*. La referencia es conocida: la persona no debe ser pensada como una cosa o una substancia. Con todo, este comentario positivo de Heidegger sobre el trabajo de Scheler no es aislado, porque encuentra paralelo en algunas obras del entorno de *Ser y Tiempo*.

Me concentraré, entonces, en presentar algunos de los pasajes que, probablemente, tuvo en consideración Heidegger al momento de desarrollar sus planteamientos sobre la noción de “persona”, esto es, las investigaciones fenomenológicas de Husserl y Scheler.

3. LOS FUNDAMENTOS FENOMENOLÓGICOS DE LA “PERSONA” EN LAS *IDEAS II*

Husserl desarrolla en las primeras secciones de las *Ideas II* un análisis, en actitud natural, de la cosa, el alma y el cuerpo. Hay que esperar hasta la tercera sección del mencionado texto para empezar a dilucidar su propuesta, en actitud fenomenológica, sobre la noción de “persona”. De ahí que, en una primera aproximación, parece que el texto de Husserl estuviera repitiendo ciertos esquemas clásicos del tratamiento de lo humano, es decir, la contraposición entre la cosa, el animal y el hombre. En lo que sigue, intentaré ofrecer algunos de los pasajes del texto de Husserl que permiten comprender, por un lado, el sentido de los análisis en actitud natural y, por otro lado, las bases fenomenológicas de la noción de “persona”.

Como ya se ha dicho, el objetivo de Husserl en las *Ideas II* es efectuar la descripción de la constitución intencional de la realidad. De este modo, los tres grandes temas que desarrolla Husserl son la constitución de la naturaleza material, de la naturaleza animal y del mundo espiritual⁵. En el caso de la constitución de la naturaleza material, me interesa esclarecer el significado de expresiones como “cosa” o “substancia”.

5 Con todo, este no es el único lugar en que Husserl se concentra en la temática de la constitución de la realidad. Según el editor del volumen XXXII de la *Husserliana*, Michael Weiler, la lección magistral *Natur und Geist* (1927) constituye la forma más extrema en que Husserl explica, de un modo científico-teórico estricto, la relación entre “naturaleza” y “espíritu”. HUSSERL, E., *Natur und Geist. Vorlesung Sommersemester 1927* (Husserliana XXXII, Dordrecht/Boston/London, 2001) XVIII.

Husserl sostiene que la meta inicial de su investigación es la delimitación fenomenológica de la naturaleza. En este marco, “naturaleza” es “una esfera de “meras cosas”, una esfera de objetividades” (Husserl, 2005, p. 54) En otras palabras, la “naturaleza” es el mundo de los meros objetos materiales; no es el ámbito de lo valioso, de lo bello, de lo bueno, etc., pero tampoco el espacio de instituciones humanas relevantes como el Estado o la Iglesia. Accedemos a la “naturaleza”, en la medida que somos sujetos puramente teóricos; esto significa que cuando nos relacionamos con ella, ponemos entre paréntesis las intenciones emocionales o prácticas. Así lo sostiene Husserl:

En esta actitud teórica “pura” o depurada ya no experimentamos, pues, casas, mesas, calles, obras de arte; *experimentamos cosas meramente materiales*, y de aquellas cosas cargadas de valor precisamente sólo su *materialidad espacio-temporal*; e igualmente, de los hombres y las sociedades humanas, solamente *el estrato de la “naturaleza” anímica ligada al “cuerpo” espacio temporal* (Husserl, 2005, p. 55. La cursiva es mía).

Cuando Husserl utiliza, entonces, la palabra “cosa” se está refiriendo a los objetos materiales espacio-temporales. Pero, ¿qué significa, en último término, “cosa” (Ding)? Husserl aclara este concepto en los párrafos siguientes de las *Ideas II*. De este modo, en el párrafo § 12, explica la dimensión espacio-temporal de la cosa: “*Todo ser cósmico está temporalmente extendido; tiene su duración* y con su duración se ubica de manera fija en el *tiempo objetivo*” (Husserl, 2005, p. 58. La cursiva es mía). O sea, toda cosa tiene como forma general de existir un sitio fijo en el tiempo del mundo. Todas las otras eventuales determinaciones de la cosa, por ejemplo su color o su textura, remiten a esta duración.

Con todo, en el texto citado más arriba, Husserl sostiene que, en alguna medida, no sólo los objetos, sino que los hombres y las sociedades humanas pueden ser entendidos como cosas. Husserl clarifica el alcance de sus reflexiones en el párrafo § 14: para él, los hombres y los animales tienen cuerpos materiales y en esa medida tienen especialidad y materialidad. Pero en cuanto a lo específicamente humano y animal, esto es, en cuanto a lo anímico, no son materiales, esto es, no son meras cosas.

Las cosas materiales son fragmentables (zerstückbar), lo que corre parejo con la extensión perteneciente a su esencia. *Los hombres y los animales no son fragmentables (zerstückbar)*. Los hombres y los animales están localizados especialmente; incluso lo psíquico en ellos tiene ubicación espacial. [...] Pero, por principio, nada por este lado está ex-

tendido en el sentido propio, en el sentido específico de la extensión descrita (Husserl, 2005, p. 63. La cursiva es mía)

Las cosas no tienen, en consecuencia, el mismo estatus que los hombres y los animales. Las primeras son modificables, divisibles, reciclables, etc. A los hombres y a los animales, en cambio, no se les pueden atribuir estas categorías. Me permito, en este momento, hacer una breve digresión sobre el adjetivo alemán “zerstückbar”, traducido correctamente como “fragmentable” en la cita anterior. Dicha palabra remite al sustantivo alemán “Zerstückelung” que se traduce como “despedazamiento” o “troceo” y al verbo “zerstückeln” que es traducido como “despedazar” o “trocear”. El Diccionario Alemán Wahrig explica el significado del mencionado verbo, de la siguiente manera: “dividir en pequeñas trozos”⁶; en la misma línea lo entiende el Diccionario Alemán Grimm⁷. En consecuencia, en la lengua alemana se utiliza el mencionado verbo para referirse a la acción de trozar objetos o cosas en pequeñas dimensiones. Precisamente, ese sentido del término es el que, como se dijo, no se puede aplicar a hombres y animales. Ellos no son despedazables o troceables.

Por otro lado, Husserl refina su acercamiento a la cosa, al distinguir entre “cosa” y “sustancia”. Las investigaciones husserlianas han dejado, a propósito, que resalte con más intensidad lo general de la cosidad sin más, frente a aquello que pertenece a la materialidad como tal en cuanto lo específico de la realidad extensiva. “Aquello general que sin duda habría que designar de preferencia como *realidad*, se llama *sustancia*” (Husserl, 2005, p. 85. La cursiva es mía). Husserl reconoce, en primer lugar, la carga semántica y la historia de este concepto, que remite a los albores de la filosofía y que en la época moderna fue reformulado. Con todo, insiste que la sustancia es lo “real-cosa, la sustancia material unitaria” (Husserl, 2005, p. 74) o la “realidad sustancial” (Husserl, 2005, p. 85). No es esta la ocasión para profundizar en la historia de un concepto como “sustancia”; más bien, pretendo enfatizar el sentido que le da Husserl en las *Ideas II*, esto es, ella tiene que ver específicamente con el ámbito de realidad de la cosa⁸.

6 El texto alemán sostiene: “in kleine Stücke zerteilen”. Cf. AA.VV., *Deutsches Wörterbuch Wahrig*, 2002, p. 1424.

7 Cf. GRIMM, J. y GRIMM, W., 2005, Volumen 31, Sp. 786, 22.

8 Me parece que el siguiente comentario de Sergio Sánchez-Migallón, hecho en el marco de las reflexiones schelerianas, puede ser válido para Husserl. “Todo parece indicar que Scheler hereda la idea moderna de sustancia ciertamente como cosa invariable. [...] Cabe sostener que

Más adelante, en la sección segunda de las *Ideas II* Husserl ahonda en la constitución de la naturaleza, particularmente en la naturaleza animal. De este modo, puede llamar la atención en la larga cita expuesta más arriba, que Husserl coloque en el mismo nivel a los hombres y los animales. ¿No hay acaso una diferencia entre ambos? Obviamente sí, pero también algunos puntos en común, como la dimensión corporal. El tema que me interesa destacar es que, en este contexto, Husserl trata el tema de la unidad de la persona.

Él describe algunas acciones normales de un ser humano: yo me ensucio las manos, yo me enfermo del corazón o del estómago, pero también yo puedo gozar de buena o mala salud. En todas estas situaciones “*está comprendido el hombre “entero” con cuerpo y alma*”. De ahí que pueda muy bien decirse yo no soy mi cuerpo, sino yo tengo mi cuerpo; yo no soy un alma, sino yo tengo un alma” (Husserl, 2005, p. 128. La cursiva es mía). Curiosamente, reaparece un tópico central de la antropología filosófica: la unidad cuerpo-alma que, por ejemplo, remite a los estudios de Aristóteles en *Acerca del alma*. Más adelante, Husserl reitera esta idea, por ejemplo, en el § 33 sostiene que “lo que tenemos que contraponer a la naturaleza material como segunda especie de realidades *no es el alma, sino que la unidad concreta de cuerpo y alma, el sujeto humano*” (Husserl, 2005, p. 178. La cursiva es mía). La unidad de cuerpo y alma, en el sujeto humano, contrasta con el carácter divisible de las cosas u objetos.

Mi sospecha de la presencia de la concepción clásica del hombre se ve refrendada nuevamente: Husserl habla de una “partición del alma, una diferenciación en estratos del alma que corresponden a estratos de conciencia” (Husserl, 2005, p. 173), pero todavía más, sostiene que fenomenológicamente aparecen como plausibles “las antiguas doctrinas de las “partes del alma” y las variedades del alma” (Husserl, 2005, p. 173) sobre todo porque ellas entrañan problemas con sentido.

Con todo, el punto en esta sección que quisiera subrayar es el anuncio de la noción de “persona”. Ello se relaciona con la necesidad de Husserl de diferenciar entre la actitud naturalista y la actitud personalista. Una de sus primeras constataciones es que lo que tenemos dado al mismo tiempo con el cuerpo humano es “*la persona humana*, que tiene en su individualidad espiritual, sus habilidades y destrezas intelectuales y prácticas, su carácter, su

esa noción de sustancia, estáticamente ‘cosificada’, había sido forjada por el racionalismo desde el siglo XVII hasta Kant”. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., 2006, p.168.

mentalidad” (Husserl, 2005, p. 179. La cursiva es mía). Esto es más o menos evidente para cualquier caracterización del ser humano. Pero lo que sigue es sorprendente: esta persona o ser humano parece contener un plus.

El sujeto humano, por ejemplo, yo mismo, la persona, *vivo en el mundo y me encuentro dependiente de él. Me encuentro en entorno cósmico. En él, las cosas son dependientes unas de otras y yo de ellas* (Husserl, 2005, p. 179. La cursiva es mía).

La persona o el ser humano –casi escribiría uno el “Dasein”– está en el mundo, lo habita y está en relación con él, con las cosas. De hecho, uno se vincula directamente con los objetos que se encuentran en el entorno más inmediato; por ejemplo, yo toco la silla en que me siento, la mesa en que trabajo o la cerradura de la puerta que abro. Hay una relación psicofísica con estas cosas. Pero, además, uno es atraído por objetos que no están en mi cercanía, pero que de igual forma afectan mis sentidos; por ejemplo, la belleza de una montaña nevada, la claridad del cielo o el canto de un pájaro. En definitiva, la tesis de Husserl es que la persona o el ser humano está condicionado, no psíquicamente eso sí, por las cosas. “Entre las cosas de mi entorno, ésa de ahí atrae mi mirada, su forma particular “me sorprende” (Husserl, 2005, p. 179).

Este condicionamiento no psíquico, con todo, no es una exclusividad mía, sino que se extiende a las otras personas. Los otros son igualmente dependientes que yo de las cosas. Todavía más, puedo prever su comportamiento. “Si conozco a la persona, entonces sé, a grandes rasgos, cómo va tal vez a comportarse” (Husserl, 2005, p. 179) O sea, conozco a la persona en sus peculiaridades, en la medida que los caracteres objetivos inciden sobre los caracteres del acto, provocando las disposiciones motivadoras del comportamiento.

He aquí, entonces, el punto central de la argumentación husserliana: el trato con las cosas y con los hombres es un rasgo constitutivo de la persona humana. Así lo sostiene Husserl:

La aprehensión del hombre como *personalidad real* está completamente determinada por tales dependencias; él es lo que él es como un ser que, *en su trato con las cosas de su mundo circundante cósmico y con las personas de su mundo circundante personal, se preserva (selbst erhaltend) a sí mismo y con ello sostiene su individualidad. Y se preserva a sí mismo frente a las fuerzas espirituales “objetivas”*, que como institucio-

nes jurídicas, costumbres, prescripciones religiosas, le hacen frente precisamente como *objetividades* (Husserl, 2005, p. 180. La cursiva es mía).

La persona se mantiene a sí misma o se conserva a sí misma (*selbst erhaltend*), o si se prefiere, es hombre como tal, en la medida que se relaciona con el mundo circundante cósmico y espiritual —en el sentido de personal. De este modo, es capaz de resistir los embates de organismos jurídicos, políticos o religiosos, que tienden a constreñirlo o desdibujarlo. Es decir, parafraseando el lenguaje de la metafísica clásica, la “esencia” de la persona se mantiene a través del contacto y de la relación con las cosas y con los otros. Aparece aquí un planteamiento que Heidegger retomará, como es sabido, en *Ser y Tiempo*, a propósito de la relación del Dasein con los entes intramundanos y con el prójimo.

Husserl ha instalado, por ende, en la sección segunda de las *Ideas II* la discusión sobre la noción de persona, la que encuentra en la siguiente sección su desarrollo primordial⁹.

No obstante lo anterior, todavía en la sección segunda, Husserl plantea un problema ante el tratamiento del tema de lo humano. Específicamente, menciona que hablar del hombre se vuelve ambiguo, porque “me encuentro con el hombre en el sentido de la naturaleza (como objeto de la zoología y de la antropología en cuanto ciencia de la naturaleza)” y con el hombre “como realidad espiritual y como miembro del mundo espiritual (como objeto de las ciencias del espíritu)” (Husserl, 2005, p. 182). Es posible encontrar un texto paralelo, ya en la sección tercera, parágrafo § 49, donde se mantiene este contraste entre el mundo natural y el mundo espiritual, siendo el mundo natural cosificante. En actitud natural, todos los hombres y animales, que son considerados teóricamente, reciben el trato de “*objetos antropológicos*, o con más generalidad: *zoológicos*” (Husserl, 2005, p. 228. La cursiva es mía). En esa actitud, yo puedo estudiar, por ejemplo, las características morfológicas del ser humano o su sistema endocrino, pero no reflexionar sobre el ser humano como totalidad.

9 Husserl explica el objetivo de la sección tercera del siguiente modo: “Las investigaciones siguientes están dedicadas a la aclaración de un grupo conexo de distinciones metafísicas y de teoría de la ciencia que en conjunto tienen su fuente en la difícil distinción entre alma y espíritu, que es por ende la fundamental en todo este grupo de distinciones. Obviamente dependen de ella las oposiciones entre naturaleza y mundo del espíritu, entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, entre doctrina científico-natural, por un lado, y doctrina de la personalidad (doctrina del yo, egología), así como doctrina de la sociedad (doctrina de la comunidad), por el otro”. HUSSERL, E., 2005, p. 217.

Dicha totalidad es posible de alcanzar en una actitud distinta: la personalista. Estamos en ella todo el tiempo “*cuando vivimos uno con otro, le hablamos a otro, le damos la mano a otro al saludarlo, nos relacionamos uno con otro en el amor y la aversión*” (Husserl, 2005, p. 228. La cursiva es mía). Pero también es una actitud personalista el contemplar las cosas como parte de “nuestro entorno y no como “naturaleza” objetiva” (Husserl, 2005, p. 228). Está presente, en la argumentación husserliana, el contraste entre una actitud científica y una actitud filosófica y el intento de quitarnos las anteojeras en nuestro trato con los otros (como objetos o cosas) o con la naturaleza (como realidad objetiva). Hay en el fondo un llamado a ser plenamente persona. Así lo dice Husserl:

Vivir como persona es ponerse a sí mismo como persona, hallarse en relaciones de conciencia y entrar en relaciones con un “mundo” circundante. [...] En una consideración más exacta incluso se pondrá de manifiesto que aquí no hay dos actitudes con igual derecho y de igual orden, [...] sino que la actitud naturalista se subordina a la personalista (Husserl, 2005, p. 229. La cursiva es mía).

Para Husserl la actitud naturalista surge mediante una especie de olvido de sí mismo, que ilegítimamente absolutiza su mundo o la naturaleza. Él se concentra, entonces, en describir la esencia de la subjetividad personal con más detalle.

En primer lugar, se reitera la idea que soy persona, en la medida que soy sujeto de un mundo circundante. “Así, a cada persona le pertenece un mundo circundante, mientras que a la vez varias personas en comunicación unas con otras tienen un mundo circundante común” (Husserl, 2005, p. 231). El mundo circundante es, entonces, el mundo percibido, recordado, intelectualmente aprehendido, conjeturado o revelado; el mundo del cual la persona es consciente, respecto del cual se comporta de una u otra manera, lo experimenta, lo teoriza, lo siente, lo valora, etc. Al mismo tiempo, la persona es precisamente alguien que piensa, siente, valora, aspira, actúa “*y en cada uno de estos actos personales está en referencia a algo, a objetos de su mundo circundante*” (Husserl, 2005, p. 231. La cursiva es mía). Por lo tanto, la persona no es un mero polo vacío en el que se limiten a converger actos de distinto tipo, sino una totalidad reconocible por ciertos hábitos en correlación con el entorno ambiental.

Con todo, la referencia más decisiva de Husserl, al tema de la persona, se encuentra en su tratamiento de la noción de “espíritu”. Husserl sostiene que la naturaleza se subordina a la persona. Para él, los sujetos no pueden disol-

verse o deshacerse en la naturaleza, porque entonces faltaría lo que le da su sentido. “La naturaleza es un campo de relatividades omnímodas y puede serlo porque *éstas siempre son relativamente a un absoluto*, que porta por ello todas las relatividades: *el espíritu*” (Husserl, 2005, p. 346. La cursiva es mía)¹⁰. “Espíritu” es entonces aquel principio absoluto e irrelativo a partir del cual se entiende el mundo circundante o, en palabras de Husserl, es “*la ‘personalidad’ plena, yo-hombre, el yo tomo posición, el yo pienso, valoro, actúo, llevo a cabo obras, etc.*” (Husserl, 2005, p. 328. La cursiva es mía). El concepto de “espíritu” le permite a Husserl marcar definitivamente la diferencia con la naturaleza: en esta última, la persona no es más que una X ¹¹, una cifra o una medición; en cambio, en la esfera espiritual, ella es un enjambre de vivencias mediante las cuales el sujeto se relaciona con otros sujetos y con las cosas.

Hay que decir, finalmente, que para Husserl, la noción de “espíritu” carece de la dimensión trascendente que le otorgará Scheler. Su discusión, en el fondo, apunta a marcar los límites entre el trabajo de las ciencias de la naturaleza y la fenomenología, en especial, en su trato con el ser humano: este es persona y no cosa ni objeto.

Desarrollaré a continuación la otra perspectiva fenomenológica que Heidegger tomó en consideración al momento de elaborar *Ser y Tiempo*: Max Scheler. No está de más recordar que la aparición de las *Ideas II*, en el año 1912, es casi simultánea con las obras de Scheler publicadas en el “Anuario”, dirigido por el mismo Husserl, en el año 1913.

4. LA PRESENCIA DE LA NOCIÓN DE “PERSONA” EN LA *ÉTICA* Y EN EL *LIBRO SOBRE LA SIMPATÍA*

Dos son los lugares en que Max Scheler desarrolla principalmente el concepto de “persona”: la *Ética* y el *Libro sobre la simpatía*. No pretendo hacer un estudio exhaustivo de la mencionada noción en ambos textos, cuestión que me obligaría a interpretar, por ejemplo, el rol que juega la “persona” en

10 La noción de “espíritu” utilizada por Husserl es influenciada, probablemente, por sus lecturas, entre otros, de Fichte. Véase al respecto la novedosa e interesante investigación de Julia Iribarne. Cf. IRIBARNE, J., 2007, pp. 119-129.

11 “La individualidad no radica en lo que aquí es naturaleza. La naturaleza es la X y por principio nada más que X que se determina por determinaciones generales. Pero el espíritu no es una X , sino lo dado mismo en la experiencia del espíritu”. HUSSERL, E., 2005, p. 351. El signo “ X ” es usado, como es sabido, frecuentemente por Scheler en algunas de sus obras.

la ética material o en la teoría sobre la intersubjetividad de Scheler, sino que busco bosquejar la presencia de la mencionada noción asociada con la afirmación central de este trabajo: la persona no es cosa ni substancia.

Me centraré, en primer lugar, en la *Ética* de Scheler. La primera referencia, que cabe tener en cuenta, es la versión scheleriana del *Leitmotiv* de esta investigación. Así, luego de discutir una de las pretensiones fundamentales de la ética formal de Kant, esto es, que sólo ella confiere a la persona una dignidad superior, Scheler concluye lo siguiente:

Como indicará lo que sigue, hay en esas definiciones algo muy exacto, a saber: *que “nunca” puede ser pensada la persona como una cosa o una “sustancia” con cualesquiera potencias o fuerzas*, entre las que se halla también la “potencia” o la “fuerza” de la razón, etc. Más bien, es la persona, *la “unidad” inmediateamente convivida del vivir, mas no una cosa simplemente pensada fuera y tras de lo inmediateamente vivido* (Scheler, 2001, p. 499. La cursiva es mía)¹².

La determinación de la esencia de la “persona”, según Scheler, no puede ser alcanzada mediante la razón, ni mucho menos mediante su sustancialización; que la persona no sea “cosa” o “sustancia” significa que ella no realiza actos orientada por una causalidad sustancial¹³; más bien, la persona es para Scheler un portador de vivencias.

A diferencia de Husserl, Scheler considera que no sólo las ciencias naturales cosifican a la persona, sino que la misma razón, de naturaleza kantiana, puede volverla un ser etéreo o incorpóreo. En palabras de Scheler, si la persona es definida como “persona-razón”, entonces cualquier intento de concreción “coincide, ya de suyo, con una despersonalización” (Scheler, 2001, p. 500).

En otras palabras, la noción kantiana de “persona” impide, a juicio de Scheler, su comprensión como un ser compuesto de razón y materialidad.

12 Esta equiparación entre “cosa” y “sustancia” parece ser una constante en el pensamiento de Scheler. Así lo demuestra Sánchez-Migallón: “He aquí algunos botones de muestra más: ‘La unidad de la *persona* no es la unidad de una cosa ni de una ‘sustancia’ que estuviera por ‘detrás’ de los actos, ni un simple colectivo, sino que una ‘*unidad concreta*’ *sui generis* que vive totalmente en cada uno de sus actos’; ‘tampoco la ‘persona’ espiritual del hombre es una cosa sustancial, ni un ser de la forma del objeto’; ‘...la así llamada ‘sustancia anímica’, ficción que se debe únicamente a una incorrecta *cosificación* de la unidad actual del espíritu’”. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., 2006, p. 168.

13 Scheler está pensando, por ejemplo, en la teoría atomista del espíritu y en la psicología de la asociación. Cf. SCHELER, M., 2001, p. 514.

Por ello, es que el ser de la persona no puede quedar limitado a ser un sujeto lógico de actos de razón¹⁴ sometidos a cierta legalidad, al modo de Kant. Más bien, la persona es para él

“la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa” que en sí [...] antecede a todas las diferencias esenciales de actos (y, en particular, a la diferencia de percepción externa e interna, querer externo o interno, sentir, amar, odiar, etc. externos o internos). *El ser de la persona “fundamenta” todos los actos esencialmente diversos* (Scheler, 2001, p. 513. La cursiva es mía).

El punto para Scheler está en determinar el significado de esta “fundamentación”, lo que, a su vez, permite sostener su concepción actualista de persona. Scheler recurre entonces a sus investigaciones fenomenológicas sobre el acto, donde distingue entre esencias abstractas¹⁵ y esencias concretas¹⁶. Este último tipo de esencias presupone la referencia a la persona que realiza el acto. En consecuencia, la persona nunca puede entenderse como un simple “punto de partida”, ni “mosaico”, ni “conexión” o “tejido” de actos; por el contrario, la persona es “*el ser concreto sin el cual*, cuando se habla de actos, *no se alcanza nunca el modo de ser pleno y adecuado de un acto*, sino solo una esencia abstracta” (Scheler, 2001, p. 514. La cursiva es mía). Los actos, según Scheler, se concretizan; por ello nunca puede captarse un acto concreto sin la intención precedente de la esencia de la persona misma. En definitiva, la persona existe y es íntegra; para Scheler ella es un “ser realizador de actos” (Scheler, 2001, p. 515) que no se encuentra ni sobre ellos, ni tras ellos, sino que los fundamenta. Ella es un polo unitario, en el que se centran los actos de la libertad y responsabilidad morales, de ahí su relevancia para la *Ética*.

En esta misma línea argumentativa, aunque de manera mucho más breve, se desarrolla el comentario de Scheler sobre la “persona” en el *Libro sobre la simpatía*. Se reitera la afirmación central de este trabajo: “*Persona es la unidad secreta individual y vivencial de todos los actos, los que ejecutan una esencia, por lo tanto ella no es un “objeto” mucho menos una “cosa”*” (Scheler, 1913, p. 68. La cursiva es mía). En otras palabras, pertenece a la

14 Cf. SCHELER, M., 2001, p. 512.

15 Scheler habla de esencias intuitivas abstractas: “Son ‘abstractas’ (...) en el sentido de que reclaman un complemento si es que también han de *existir*” (SCHELER, M., 2001, p. 513).

16 En una nota a pie de página, Scheler aclara que “por el solo hecho de que algo sea concreto no es considerado ya como real” (SCHELER, M., 2001, p. 513).

esencia de la persona existir solamente en la ejecución de los actos intencionales; y, de este modo, por esencia ella no es objeto. Lo que se puede dar de manera “objetual” (gegenständlich), considera Scheler, es el cuerpo ajeno, el “alma” (Seele) o la “corporalidad” (Leiblichkeit), pero nunca “¡el valor de la persona misma!” (Scheler, 1913, p. 68) Subraya Scheler, entonces, de la misma manera que Husserl, el carácter irreductible de la persona. Ella no puede ser tratada como un objeto o un mero elemento más de la naturaleza. Goza de un estatus distinto en comparación a una piedra o un ser vivo.

Este rasgo no fragmentable de la persona humana, que enfatiza Husserl, o su dimensión fundamentadora de los actos, que subraya Scheler, fueron, probablemente, algunos de los elementos que Heidegger tuvo en consideración al estructurar su reflexión sobre las determinaciones de la existencia humana, a las que se referirá con el término “Dasein”. Esto no significa, sin embargo, que Heidegger siga al pie de la letra las investigaciones de Husserl y Scheler. Le parecen altamente motivadoras, pero insuficientes. Me concentraré, finalmente, en el siguiente apartado a recapitular los resultados más importantes de este periplo, motivado por el concepto de persona.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN: PERSONA Y DASEIN EN HEIDEGGER

La pregunta que inspira este apartado es la siguiente: ¿en qué se aproxima y en qué se aparta Heidegger del tratamiento que hacen Husserl y Scheler de la noción de persona? Comenzaré mi recapitulación con las aproximaciones entre estos filósofos:

4.1. *Acercamientos entre los planteamientos.* Ciertamente, como se dijo al inicio de este trabajo, el concepto de “persona” ocupa un lugar marginal en el andamiaje de *Ser y Tiempo*. “Dasein” y no “persona” es el concepto que utiliza Heidegger para referirse –en términos generales– al ser humano o a la existencia humana. Sin embargo, eso no impide encontrar algunos puntos en común:

1) El afán, compartido por los tres, de defender el método propiamente filosófico ante la ciencia para tratar el tema de la existencia humana. Por ejemplo, las ciencias naturales no dan cuenta de lo específicamente humano, porque lo deforman o lo reducen a una mera coseidad. Los tres pensadores alemanes, me parece, rechazan formulaciones que busquen “sustancializar el alma” o “cosificar la conciencia”. En ese sentido, me parece que, con sus diferencias, los tres pensadores se opondrían a la fragmentabilidad del ser

humano o, puesto positivamente, defenderían la unidad de la “persona” o del “Dasein”.

Con todo, no cualquier filosofía sirve, ellos toman distancia de perspectivas como la de Kant (Scheler) o la del positivismo (Husserl), porque incurren, a su manera, en los mismos errores que las ciencias naturales.

2) Específicamente, la fenomenología –a pesar de las distintas formulaciones de Husserl, Scheler y Heidegger–, dada su radicalidad, permite un conjunto de descripciones que muestran las características fundamentales y complejidades profundas de la existencia humana. Por ejemplo, el ser-persona se constituye en una relación con las cosas y con las otras personas, es decir, se preserva en contacto con el mundo circundante y el mundo espiritual.

3) La persona para Husserl no es cosa ni substancia, porque ella no pertenece al ámbito de lo teórico, sino que de lo valórico y práctico. No puede ser tratada como un objeto más de la naturaleza, como quien analiza un mineral o disecciona un animal. Ese tipo de intuiciones husserlianas, ciertamente son profundizadas por Scheler, puesto que él hace de la “persona” el centro de su planteamiento ético. Y, en cierta medida, son asentidas por Heidegger, porque permiten la distinción de niveles ontológicos entre la cosa, el animal y el Dasein.

4.2. *Diferencia entre los planteamientos.* Esbozaré, a continuación algunos matices entre las reflexiones de Husserl, Scheler y Heidegger, en relación a la noción de “persona”.

1) A riesgo de parecer muy general, me parece que el análisis husserliano, sobre lo que llamaríamos lo humano, es más detallado y menos abstracto que el de Heidegger. Husserl tiene más presente que éste la vida cotidiana, la corporalidad, la relación con las instituciones sociales, etc. Me parece que es un análisis descriptivo más rico que el heideggeriano. Mucho tiene que ver con ello, para ser justos con Heidegger, que el objetivo planteado por las *Ideas II* es más acotado que el de *Ser y Tiempo*; Husserl no pretende volver a replantear la pregunta por el sentido del ser, sino que investigar la constitución intencional de la realidad. Del mismo modo, la intención de Scheler no es desarrollar una ontología fundamental.

2) Ciertamente, como algunos especialistas lo han hecho notar, no hay una analogía entre “persona” y “Dasein”¹⁷. Esto es, no son ciertamente tér-

17 Cf. FIGAL, G., 2000, pp. 25 ss.

minos intercambiables. Pero que no haya analogía no significa que no haya paralelos, como he tratado de mostrar. Además, mucho depende del concepto de “persona” que estemos usando. Probablemente, la noción de “persona”, que tiene presente Heidegger, pueda ser muy estrecha¹⁸. Pero todavía más, un podría preguntarse, después del camino recorrido, hasta dónde es legítima la crítica de Heidegger a Husserl y Scheler. Estos últimos, me parece, responden a su manera –puramente fenomenológica la una y ética la otra– a la interpelación heideggeriana acerca de la pregunta por el ser de la persona.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AA.VV. (2002) *Deutsches Wörterbuch Wahrig*, Wissen Media, Munich.
- HEIDEGGER, M. (1997), *Ser y Tiempo*, traducido por Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- FIGAL, G. (2000), *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Editorial Athenäum, Weinheim.
- GRIMM, J. y GRIMM, W. (2005), *Deutsches Wörterbuch*, Zweitausend eins, Leipzig.
- HUSSERL, E. (2005), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Fondo de Cultura Económica, México.
- IRIBARNE, J. (2007), *De la ética a la metafísica*, Ediciones San Pablo, Bogotá.
- RENTSCH, T. (2001), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Editorial Akademie, Berlin.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. (2006), *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Eunsa, Pamplona.

18 Al respecto comenta Luckner en un provocativo artículo: “Aber zudem ist die Kritik unberechtigt. Denn das anti-reduktionistische Argument gegen ‘Person’ als Übersetzung von ‘Dasein’ zieht nur wenn man selbst einen reduzierten Personenbegriff unterstellt, wie offensichtlich Figal, wenn er sagt, dass ontologisch ‘Personen von anderen Lebewesen’ unterschieden werden müssten (und meist nicht werden). Es ist aber gar nicht einzusehen, warum man Personen überhaupt als Vertreter der Gegenstandsklasse ‘Lebewesen’ auffassen sollte”. Cf. LUCKNER, A., *Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit*, en T. Rentsch (ed.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, 2001, p. 54.

- SCHELER, M. (1913), *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremdes ich*, Editorial Max Niemeyer, Halle a.S.
- (2001), *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Caparrós Editores, Madrid.

ARTÍCULO IV
AMOR Y ANGUSTIA: DIFERENTES APROXIMACIONES
FENOMENOLÓGICAS A LA AFECTIVIDAD
EN SCHELER Y HEIDEGGER

1. INTRODUCCIÓN

Si uno da por sentado que los proyectos filosóficos de Martin Heidegger (1889-1976) y Max Scheler (1874-1928) se desarrollan por senderos distintos de la reflexión fenomenológica, esto es, por un lado, la formulación de una ontología fundamental y, por otro, el despliegue de una ética material o de una antropología filosófica; que las interpretaciones o las recepciones mutuas de sus reflexiones, naturalmente, se modifican en el transcurso del tiempo, verificándose períodos de mayor o menor cercanía; que ambos fueron discípulos de Edmund Husserl y que, curiosamente, fueron de los primeros fenomenólogos que no respetan a cabalidad el método de su maestro, etc. y se concentra en algunos problemas filosóficos que ellos abordan, se percatará, por ejemplo, que ambos filósofos acuden a un “afecto” o a un “estado de ánimo”, la angustia (Heidegger) y el amor (Scheler), para explicar el acceso que tenemos como seres humanos al mundo. En consecuencia, la pregunta que orienta este artículo es la siguiente: ¿por qué ambos pensadores recurren a un “afecto” fundamental para explicar nuestro acceso a los seres humanos y a las cosas, en otras palabras, al mundo? Me parece que ambos filósofos, más allá de sus diferencias, pretenden mostrar el valor filosófico de ciertos estados de ánimo que, normalmente, son relegados al plano psicológico y que cuyo alcance ontológico o ético, según corresponda, no había sido del todo atendido por la tradición filosófica. De este modo, intentaré aproximarme a (1) La noción de afecto en Heidegger y Scheler, contrastaré (2) La angustia en *Ser y Tiempo* de Heidegger y el amor en los *Escritos tardíos* de Scheler y, por último, esbozaré algunos (3) Comentarios finales.

2. LA NOCIÓN DE AFECTO EN HEIDEGGER Y SCHELER

La noción de afecto es tematizada por Heidegger en el §29 de *Ser y Tiempo*, titulado “El Da-sein como disposición afectiva (Befindlichkeit)”; en el caso de Scheler, ello acontece principalmente en el §8, Tomo II, de su *Ética*, titulado “La gradación de la vida emocional”. En lo que sigue, intentaré delinear la noción de afecto en ambos autores.

En primer lugar, ¿qué me interesa del parágrafo §29 de *Ser y Tiempo*? Principalmente un aspecto: la relación entre la disposición afectiva y la “apertura” (Erschlossenheit). Para ello tenemos que clarificar qué entiende Heidegger por disposición afectiva y cómo se relaciona con la apertura.

De entrada, Heidegger considera necesario, en el mencionado parágrafo, hacer una distinción de planos, esto es,

Lo que en el *orden ontológico* designamos con el término de disposición afectiva [Befindlichkeit] es *ónticamente* lo más conocido y cotidiano: *el estado de ánimo (Stimmung)*, *el temple anímico (Gestimmtsein)*. (Heidegger, 1997, p. 158. La cursiva y los agregados son míos)

En otras palabras, si la disposición afectiva es un existencial, ello implica que uno, en términos heideggerianos el Dasein, “se encuentra o está” (sich befinden) en un estado de ánimo determinado. Incluso ello acontece en estados de ánimo aparentemente negativos, como por ejemplo, en el mal humor¹. Con todo, lo más relevante del análisis heideggeriano sobre la disposición afectiva, es que el mundo se nos abre en cada estado de ánimo. No es que se nos abra únicamente la especificidad de lo que estamos viviendo, por ejemplo, la alegría por el nacimiento de un hijo o la tristeza por la muerte de un ser querido, sino que el mundo como todo es el que se nos presenta de un “color” o de otro: el mundo del que está alegre es muy distinto del mundo del que está triste. Sin embargo, esta no es una mera cuestión de matices o tonalidades, porque a partir del análisis de la disposición afectiva se comienza a delinear la estructura del Dasein.

Así, en estados de ánimo como el “aburrimiento” (Langeweile) el mundo se retira o se anula. Podemos participar, describe Heidegger en *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (1929/30), en

¹ Así sostiene Heidegger: “Que los estados de ánimo se estropeen y puedan cambiar sólo prueba que el Dasein ya está siempre anímicamente templado” (HEIDEGGER, M., 1997, p. 158).

una cena con amigos, disfrutar de una comida exquisita y de una interesante conversación y, una vez que llegamos a casa, concluir que fue una experiencia del todo aburrida².

En términos de *Ser y Tiempo*, en ciertos templos “el Dasein esquivo de un modo óntico-existencial, el ser que ha sido abierto en el estado de ánimo” (Heidegger, 1997, p. 159) Sin embargo, desde un punto de vista ontológico-existencial esto significa que en eso mismo a lo que semejante estado de ánimo no se vuelve, esto es, al mundo, “*se desvela el Dasein en su estar entregado al Ahí (Da). En el mismo esquivar, está abierto (erschlossen) el Ahí*” (Heidegger, 1997, p. 159. La cursiva es mía). Esto es, desde una perspectiva ontológica existencial, la retracción del Dasein en el aburrimiento se nos presenta como una posibilidad existencial del Dasein mismo.

En el temple de ánimo, el Dasein está siempre “*afectivamente abierto* como *aquel ente* al que la existencia le ha sido confiada en su ser” (Heidegger, 1997, p. 159. La cursiva es mía). Así, el Dasein mediante su posibilidad de retirada en la más insignificante e indeterminada cotidianidad³, sabe “que es y tiene que ser” (Heidegger, 1997, p. 159).

Por último, me referiré a uno de los caracteres ontológicos esenciales de la disposición afectiva. Me refiero al segundo, que es formulado por Heidegger de la siguiente manera:

El estado de ánimo ya ha abierto siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad, y hace posible por primera vez un dirigirse hacia... (Heidegger, 1997, p. 161).

-
- 2 “Nos han invitado por la tarde a alguna parte. No tenemos por qué ir. Pero hemos estado tensos todo el día, y por la tarde tenemos tiempo. Así que vamos. Allí hay la comida habitual con la habitual conversación de mesa; todo es no sólo de buen gusto, sino incluso exquisito. Después la gente se sienta junta, como se suele decir, animada, tal vez escucha música, se charla, es divertido y entretenido. Ya es hora de marchar. Las mujeres aseguran, no sólo al despedirse, sino también dentro y fuera, cuando ya volvemos a estar a solas: realmente ha sido muy agradable, o: ha sido terriblemente encantador. En efecto, No se encuentra absolutamente nada que haya sido aburrido en esa velada, ni la conversación, ni los hombres, ni las estancias. Por tanto uno vuelve contento a casa. Echa un vistazo en una breve mirada al trabajo interrumpido por la tarde, se hace cálculo y una previsión para el día siguiente, y entonces viene esto: *en realidad, después de todo, me he aburrido en la velada, en esta invitación*” (HEIDEGGER, M., 2007, p. 147. La cursiva es mía).
 - 3 Mediante la mencionada posibilidad de retirada, por último, se nos abre la “facticidad” (Faktizität) y la “condición de arrojado” (Geworfenheit), temáticas que no desarrollaré en esta ocasión.

El temple anímico no se relaciona primeramente con lo psíquico, no es un estado interior que luego se exterioriza para colorear las cosas y el mundo. Más radicalmente, la disposición afectiva es la condición de posibilidad de que uno se pueda representar al mundo como una relación y que, junto con representárselo, lo pueda tematizar. Pensemos, por ejemplo, en la frase “mañana será otro día”, que expresamos habitualmente cuando hemos vivido una experiencia desilusionante, hemos tenido un mal día o el “mundo se nos ha venido abajo”. Al formularla, confiamos no precisamente en que las próximas horas cronológicas que comienzan al anochecer serán mejores, sino que nuestra cotidianidad o nuestro mundo nos ofrecerá experiencias alentadoras, nuevas posibilidades u otras oportunidades. El estado de ánimo está referido, entonces, a nuestro estar-en-el-mundo.

En síntesis, el punto de Heidegger sobre el “afecto” o el “sentimiento”, es que ellos tienen un anclaje ontológico, esto es, que la condición de posibilidad de los mismos es un ente, el Dasein, cuyo “*modo de ser es el estar-en-el-mundo en disposición afectiva*” (Heidegger, 1997, p. 162. La cursiva es mía). Se comienza a vislumbrar, en este instante, el valor metodológico de la disposición afectiva, cuestión que se profundizará a propósito de la disposición afectiva fundamental: la angustia⁴.

Es a esta altura del §29 de *Ser y Tiempo*, donde Heidegger se refiere positivamente, no sin antes aludir a la *Retórica* de Aristóteles, a los estudios realizados por Max Scheler sobre los “afectos” y “sentimientos”. Cito a Heidegger:

A la investigación fenomenológica se debe el mérito de haber alcanzado una visión más amplia de estos fenómenos. No sólo eso; recogiendo estímulos provenientes sobre todo de San Agustín y Pascal, *Scheler ha orientado la problemática hacia las conexiones de fundamentación entre los actos “representativos” y los de “interés”*. Sin embargo, también aquí quedan aún en la oscuridad los fundamentos ontológico-existenciales del fenómeno de acto en general” (Heidegger, 1997, p. 163. La cursiva es mía).

Para entender, quizás de mejor manera, la crítica de Heidegger a Scheler respecto de la falta de fundamentación ontológica de los afectos, bosquejaré

4 “La disposición afectiva es un modo existencial fundamental como el Dasein es su Ahí. No sólo caracteriza ontológicamente al Dasein, sino que a la vez, en virtud de su carácter aperiente, tiene una importancia metodológica fundamental para la analítica existencial” (HEIDEGGER, M., 1997, p. 263).

la comprensión scheleriana al respecto. Para tal efecto, como sostuve con anterioridad, describiré los “estratos de la vida emocional” a partir del §8, Segunda Parte, de la *Ética* de Max Scheler. Me interesa, principalmente, dilucidar ¿qué entiende Scheler por afecto o sentimiento?

Lo primero que llama la atención, en comparación con Heidegger, es el detallado análisis y estratificación que hace Scheler de los afectos. Scheler distingue en la *Ética*, de esta manera, cuatro grados del sentimiento que corresponden a la estructura de toda nuestra existencia humana. Cito a Scheler:

Hay: 1.º, *sentimientos sensibles* o “sentimientos de la sensación” (según Carlos Stumpf); 2.º, *sentimientos corporales* (como estados) y *sentimientos vitales* (como funciones); 3.º, *sentimientos puramente anímicos* (sentimientos puros del yo); 4.º, *sentimientos espirituales* (sentimientos de la personalidad) (Scheler, 2001, p. 448).

Comento brevemente cada uno de estos tipos de sentimientos. El “sentimiento sensible” se caracteriza por estar “dado, localizado y extenso, en determinados lugares del cuerpo” (Scheler, 2001, p. 449) Es el caso, por ejemplo, de algunas clases de dolor y agrado sensible, por ejemplo, en la comida, la bebida, la voluptuosidad, etc. Además, agrega Scheler, el “sentimiento sensible” jamás está sin un objeto, aunque no posee una intención hacia ellos; carece de referencia personal y se refiere únicamente al yo de un modo indirecto; está fundado, por último, sobre el dato de una parte limitada del cuerpo.

Respecto del “sentimiento vital”, Scheler sostiene que “aparece como un estrato peculiar de la vida emocional, *irreductible* al estrato de los sentimientos sensibles por la sencilla razón de sus rasgos divergentes de todas las características que son propias de los sentimientos sensibles” (Scheler, 2001, p. 455). Así, mientras los sentimientos sensibles están localizados, el “sentimiento vital” no posee una extensión espacial ni tiene un lugar “en” el cuerpo. Es el caso, por ejemplo, del sentimiento de bienestar, de la salud, del agotamiento, etc. También el “sentimiento vital” es, para Scheler, un hecho unitario y puede tener una dirección positiva.

Por otro lado, los “sentimientos anímicos” son, de suyo, una cualidad del yo. “Un profundo sentimiento”, sostiene Scheler, “de tristeza no participa, en modo alguno, de la extensión que siempre ofrece, aunque vagamente, el encontrarse bien o mal” (Scheler, 2001, p. 460). Piénsese en expresiones idiomáticas como “me siento triste”, “siento una tristeza enorme”, “estoy triste”, donde se aprecia la proximidad creciente al yo. Y es precisamente

esta proximidad al yo lo que marca una diferencia con los “sentimientos espirituales”.

Lo que distingue, entonces, a los “sentimientos espirituales” de los puramente anímicos es el hecho que no puedan ser nunca estados. “En la *beatitud* y *desesperación* auténticas, lo mismo que en la *serenidad* (*serenitas animi*) y en la ‘paz del alma’, manifiéstase como extinguido todo estado del yo” (Scheler, 2001, p. 461). Estos sentimientos traspasan todos los contenidos peculiares de la vivencia.

Si esto es así, cabe preguntarse, ¿qué lugar ocupan, según Scheler, el amor y la angustia? La respuesta a esta interrogante la desarrollaré a continuación, cuando compare la perspectiva scheleriana con la heideggeriana.

3. LA ANGUSTIA EN *SER Y TIEMPO* DE HEIDEGGER Y EL AMOR EN LOS *ESCRITOS TARDÍOS* DE SCHELER

El propósito de la segunda parte de mi artículo es aproximarme a dos maneras específicas de comprender el afecto: la “angustia” (Angst) en Heidegger y el “amor” (Eros) en Scheler, una vez expuesto lo que ambos filósofos entienden por afecto o sentimiento. El punto de partida de este comentario está dado por la recensión que efectúa Max Scheler a *Ser y Tiempo*, denominada “A partir de los pequeños manuscritos acerca de Ser y Tiempo” (1927) (Aus kleineren Manuskripten zu Sein und Zeit), que se encuentra en sus “Escritos tardíos” (Späte Schriften)⁵. Particularmente interesante me parece la siguiente afirmación de Scheler: “*El primer giro hacia el mundo inmanente es, empero, Eros, no el rechazo, la angustia, el miedo de sí*” (Scheler, 1976, p. 294. La cursiva es mía).

Me pregunto, entonces, ¿por qué es tan tajante el rechazo de Scheler a la disposición afectiva fundamental heideggeriana? Probablemente porque la angustia se contrapone a la concepción que tiene Scheler del ser humano, fundada en el amor. Es este sentimiento la fuente de los actos humanos y, todavía más, su esencia; la esencia del *homo amandis*. Esta es la respuesta scheleriana. Sin embargo, desde otra perspectiva, es posible sostener que Scheler no comprendió cabalmente la significación ontológica de la angustia en el pensamiento de Heidegger o que Scheler no entendió a fondo dicha

5 Editado por Manfred S. Frings, volumen 9, Editorial Francke, Bern y München, 1976.

significación⁶. Para tratar de esclarecer estas afirmaciones, me concentraré, en seguida, en los mencionados afectos.

El análisis sobre la angustia en *Ser y Tiempo* constituye uno de los ejes de la obra fundamental de Martin Heidegger. A pesar que es posible rastrear la presencia del mencionado concepto en diversos parágrafos del texto, me circunscribiré al muy conocido §40 denominado: “*La disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la aperturidad del Dasein*”. Heidegger inicia sus comentarios, haciendo cuestión precisamente del título del apartado: “¿En qué medida es la angustia una disposición afectiva eminente?” (Heidegger, 1997, p. 206). Para responder esta interrogante, Heidegger recurre al análisis de la “caída” (Verfallenheit)⁷, que ya fue tratada en el §38 de *Ser y Tiempo*. Una primera aproximación al mencionado análisis, daría la impresión que nos encontramos ante una “huída del Dasein ante sí mismo” (Heidegger, 1997, p. 206). Con todo, un análisis más fino del mencionado fenómeno exige, a su juicio, una distinción de niveles: por un lado, se encuentra el ámbito óntico-existencial (la huída) que no debe ser confundido, por otro lado, con el nivel ontológico-existencial (la angustia). Es por ello que Heidegger considera que no hay que pasar por alto los fenómenos fundantes, que son precisamente los que hacen posibles aquellos fenómenos que son más evidentes. O con sus propias palabras:

La posibilidad de avanzar hacia el ser del Dasein por medio de una interpretación que va siguiendo los pasos de un comprender afectivamente dispuesto, es tanto mayor cuanto *más originario* es el *fenómeno* que sirve *metodológicamente* de disposición afectiva aperiente (Heidegger, 1997, p. 207. La cursiva es mía).

6 En este punto, resultó muy orientador el artículo de Raúl Gabás Pallás “La fenomenología de los sentimientos en Max Scheler y el concepto de afección en Martin Heidegger”, pp. 31-46.

7 Así explica Heidegger la caída: “*Este término no expresa ninguna valoración negativa*; su significado es el siguiente: el Dasein está inmediata y regularmente *en medio* del “mundo” del que se ocupa. Este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno. Por lo pronto, el Dasein ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio, y ha caído en el “mundo”. *El estado de caída en el “mundo” designa el absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad*. Lo que antes hemos llamado impropiedad del Dasein recibirá ahora una determinación más rigurosa por medio de la interpretación de la caída. (...) *La impropiedad no mienta una especie de no-estar-ya-en-el-mundo, sino que ella constituye, por el contrario, un modo eminente de estar-en-el-mundo, en el que el Dasein queda enteramente absorto por el “mundo” y por la coexistencia de los otros en el uno*. El no-ser-sí-mismo representa una posibilidad positiva del ente que, estando esencialmente ocupado, se absorbe en un mundo” (HEIDEGGER, M., 1997, p. 198. La cursiva es mía)

Paulatinamente, entonces, se aproxima Heidegger al análisis del fenómeno de la angustia, teniendo como telón de fondo los resultados del análisis de la disposición afectiva. El siguiente paso consiste en profundizar en el fenómeno de la caída, precisando que no todo “retroceder ante”, ni todo “dar la espalda a” es necesariamente una huída. Más precisamente, le interesa destacar a Heidegger que la huída, entiéndase el “miedo” (*Furcht*), es una reacción ante un objeto o ante una situación específica y determinada: “(...) el ante qué del miedo es siempre *un ente perjudicial intramundano*” (Heidegger, 1997, p. 208. La cursiva es mía)⁸. Es precisamente en este punto donde Heidegger marca la diferencia entre el “miedo” (*Furcht*) y la “angustia” (*Angst*), dado que esta última no está referida a un ente determinado. Es por ello que Heidegger sostiene que la angustia es la fuente del miedo y no al revés. En ese contexto, se describe más precisamente el fenómeno de la angustia.

El ante-qué de la angustia es *enteramente indeterminado*. Esta indeterminación no sólo deja fácticamente sin resolver cuál es el ente intramundano que amenaza, sino que indica que *los entes intramundanos no son en absoluto “relevantes”*. (...) La totalidad respeccional de lo a la mano y de lo que está ahí, carece como tal, de toda importancia. Toda entera se viene abajo. *El mundo adquiere el carácter de una total insignificancia* (Heidegger, 1997, p. 208. La cursiva es mía).

Lo característico de la angustia es, entonces, que “lo amenazante” no existe, no es nada, no está en ninguna parte. La angustia no sabe qué es aquello ante lo que se angustia. Esto significa, para Heidegger, que en la angustia no caemos en un mero estado psicológico de completa aflicción o congoja⁹, menos en una ausencia de mundo.

8 En el §30 de *Ser y Tiempo* Heidegger describe así el “ante-qué del miedo”: “El ante qué del miedo [*das Wovor der Furcht*], lo “temible”, es en cada caso *algo que comparece dentro del mundo* en el modo de ser de lo a la mano, de lo que está-ahí o de la coexistencia” (HEIDEGGER, M., 1997, p. 164. La cursiva es mía).

9 “La filosofía moderna ha sostenido que la angustia no sólo sería una experiencia normal y cotidiana, sino que constituiría un fenómeno consubstancial a la existencia del hombre. Es la angustia del hombre sin Dios; del hombre arrojado a un mundo hostil y desconocido y a una vida precaria e incierta. (...) La angustia existencial del desamparo, de la insignificancia cósmica, del confinamiento temporoespacial, del vértigo de la libertad y de la experiencia de la nada, son posiblemente realidades en el fondo ontológico y metafísico del hombre, pero no corresponden a la angustia que experimentan los enfermos. El enfermo de policlínico –el enfermo de carne y hueso– no está atormentado por la conciencia del límite, ni por el abismo que separa lo finito de lo infinito, sino por sus síntomas. Sufre, más prosaicamente, por la

En este punto, es posible establecer una clara diferencia con la concepción scheleriana de la angustia. Para Scheler, la angustia es un tipo de “sentimiento vital” —esto es, ubicada en el segundo estadio de la clasificación de los sentimientos—, de la misma clase que el miedo, el asco, la vergüenza, el apetito, la aversión o la simpatía¹⁰. Entonces, la peculiaridad de la angustia, para Scheler, reside en que indica el valor de lo que está por venir, no de lo presente y, en esa medida, es un “*sentimiento de lejanía lo mismo en el tiempo que en el espacio*, por oposición a los sentimientos de contacto en el tiempo y el espacio que representan los sentimientos sensibles” (Scheler, 2001, p. 460. La cursiva es mía). En la angustia y en los otros sentimientos que se encuentran en el mismo estadio, sentimos la vida misma, su ascenso o su decadencia, su peligro y su porvenir.

Por el contrario, la angustia para Heidegger no ocupa un lugar tan secundario. Ella es la disposición afectiva fundamental. ¿Qué quiere decir una frase como la anterior? Principalmente que la angustia es un temple de ánimo a partir del cual se nos abre el mundo. En otras palabras, lo angustiante de la angustia es algo completamente indeterminado: es el mundo o, en términos heideggerianos, el “estar-en-el-mundo”. Lo que oprime en la angustia no es esto o aquello, sino la posibilidad de lo que está a la mano en general, es decir, el mundo mismo. E inmediatamente Heidegger agrega: “La angustia como modo de la disposición afectiva, *abre inicialmente el mundo en cuanto mundo*” (Heidegger, 1997, p. 209. La cursiva es mía). Es posible apreciar aquí la estrecha relación que existe entre la angustia y la “aperturidad” (Erschlossenheit).

Formulado de otra manera: si entendemos la “aperturidad” —el “Ahí” (Da) del Dasein— como un “abrir” o “tener un horizonte”, como un modo de ser fundamental del Dasein, podemos comprender que la angustia sea aquel temple de ánimo en el que se nos “abre originaria y directamente” (Heidegger, 1997, p. 209) el mencionado horizonte.

Es precisamente esta dimensión ontológica de la angustia la que no tematiza Scheler. Él se muestra escéptico frente a la tesis de Heidegger de que la angustia es la afección o disposición afectiva fundamental. Los peligros de una formulación tal son, a su juicio, evidentes: “¿Cómo se puede aquí sepa-

opresión precordial y la dificultad respiratoria; por la taquicardia y las palpitaciones; por el bloqueo sexual, la tartamudez y el enrojecimiento; por el temor de un infarto, de un cáncer o de un síncope cerebral” (PEÑA Y LILLO, 1981, pp. 16-7).

10 Véase también SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, p. 46.

rar lo que es significativamente esencial y ontológico para ‘el’ ser humano de lo que sólo condiciona ‘caracterológicamente’, aquello que es sólo válido, por ejemplo, para un círculo cultural o para un particular e histórico nivel de desarrollo del ser humano?” (Scheler, 1976, p. 268)¹¹. En otras palabras, se pregunta Scheler, ¿debe ser realmente la angustia la disposición afectiva fundamental y el modo de comportarse principal de un habitante de la isla de Sumatra o de un niño? A su juicio no. Si bien es posible reconocer el rol que ha jugado la angustia en la historia de la humanidad, especialmente a partir del judaísmo y el cristianismo, se comete una exageración al elevarla hasta “la ontología del ser humano” (Scheler, 1976, p. 268)¹², como pretende Heidegger. ¿A qué se debe ello? A que existe otro fenómeno fundamental: el amor.

Como sostuve con anterioridad, la expresión de la divergencia entre Heidegger y Scheler a propósito de la disposición afectiva fundamental, se encuentra en la recensión que efectúa Max Scheler de *Ser y Tiempo*. Ésta comienza con la interpretación scheleriana del propósito de la obra de Martin Heidegger:

El ser humano es el ser, “al que *le va* en su ser” y que por la angustia se da a conocer a sí mismo y a la muerte, de tal modo como si no se tratara de sí mismo, sino del “útil” (propiedad, bienes, trabajo, -cuidado) ¡*Esta es la tesis de Heidegger!* ¡Pero esto no es así! Se trata efectivamente del ser humano en sí mismo –¡pero solamente en solidaridad con las cosas y su fundamento!

El primer giro hacia el mundo inmanente es, empero, Eros, no el rechazo, la angustia, el miedo de sí. (...)

Lo que nos abre el mundo es el “amor” no la angustia. La angustia supone la esfera abierta del mundo (Carencia de angustia del animal y de los primitivos) (Scheler, 1976, p. 294. La cursiva es mía)¹³.

11 “Wie lässt sich hier scheiden, was essentiell und ontologisch für ‘den’ Menschen bedeutsam ist, vor dem, was nur ‘charakterologisch’ bedingt, was nur gilt z. B. für einen Kulturkreis oder für eine besondere geschichtliche Entwicklungsstufe des Menschen?” (SCHELER, M., 1976, p. 268).

12 “(...) Ontologie des Menschen” (SCHELER, M., 1976, p. 268).

13 “Der Mensch ist das Sein, ‘dem es um sich geht’ und das aus Angst ‘sich’ und dem Tode so ‘tut’, als ginge es ihm nicht um sich selbst, sondern um das ‘Zeug’ (Besitz, Ware, Arbeit, -Sorge). Das ist Heideggers These! Aber so ist es nicht: Es geht dem Menschen wohl um sich – aber nur solidarisch mit den Dingen *und ihrem* Grund!

Scheler, en primer lugar, se refiere a un fragmento de la cuasi-definición del Dasein –que se encuentra en el §4 de *Ser y Tiempo*–¹⁴, para posteriormente problematizar algunas tesis centrales del pensamiento heideggeriano: cuestiona el ser para la muerte, toma distancia de la noción de “útil” (Zeug) y subraya que el fenómeno fundamental que nos abre el mundo es el amor, no la angustia. Esta última no puede ser el fenómeno originario, porque le antecede en radicalidad el amor, que es la fuente de la aperturidad del mundo. Este pasaje de la recensión scheleriana de *Ser y Tiempo*, remite necesariamente al lugar donde Scheler desarrolla un detallado comentario de algunos tópicos de la obra principal de Heidegger, esto es, el texto “El problema de la realidad emocional. *Ser real y oposición-angustia-cuidado-realidad*”. (Das emotionale Realitätsproblem. *Realsein und Widerstand –Angst– Sorge und Realität*), que también se encuentra en sus “Escritos tardíos”.

En el mencionado texto, Scheler muestra algunas coincidencias entre sus reflexiones y las heideggerianas a propósito de la angustia. Por ejemplo, que él desde hace tiempo se ha preocupado en sus lecciones magistrales por dicho tema, donde ha separado la angustia “pura” de todas las angustias de carácter empírico-psicológico y ha enseñado que la “angustia está unida con la vivencia específica de realidad” (Scheler, 1976, p. 257)¹⁵. Además, está de acuerdo con Heidegger en que el miedo debe fundamentarse en la angustia y que ésta, en último término, está relacionada de manera indirecta con la muerte. Por último, sostiene que un resultado de sus propias investigaciones antropológicas es que la angustia es una disposición afectiva relevante del

Die erste Wendung zum *Welt-immanenten* ist doch *Eros*, nicht Abstossung, Angst, Flucht vor sich (...)

Das, was uns die Welt aufschliesst, ist ‘Liebe’ nicht Angst. Die Angst stezt die *erschlossene Weltsphäre voraus* (Angstlosigkeit des Tieres und der Primitiven)” (SCHELER, M., 1976, p. 294).

14 “El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente le va en su ser este mismo ser (...)” (HEIDEGGER, M., 1997, p. 35).

15 “(...) und lehre, dass die „Angst“ mit den spezifischen Realitätserlebnis zwar wesensmässig verbunden sei” (SCHELER, M., 1976, p. 257).

ser humano en cuanto ser humano¹⁶. Scheler nos remite, en este caso, a *El puesto del hombre en el cosmos*¹⁷.

Con todo, ¿cuál es el punto de la crítica scheleriana a la noción de angustia como disposición afectiva fundamental en Heidegger? Como ya hemos dicho, que la “dirección motriz” del ser humano es el amor, no la angustia. Para Scheler, Heidegger comete un error al sostener que la angustia conduce al hombre hacia la inmanencia del mundo y hacia a los otros. Lo anterior, dado que la angustia tiene un adversario relevante: “*esto es lo erótico, el Eros a juicio de Platón y las funciones simpáticas de todo tipo*” (Scheler, 1976, p. 271. La cursiva es mía)¹⁸. Y complementa Scheler:

Y en el amor (...) tenemos el resorte hacia la participación en el ser-así, hacia el “saber” y finalmente de manera muy derivada hacia el conocer. (...) El amor es el antagonista de la angustia (impulso de dominación) y del, basado en él, hambre de dominación y del hambre de supra-dominación (Scheler, 1976, p. 271. La cursiva es mía)¹⁹.

Max Scheler se inspira, en esta ocasión, en la concepción platónica del amor para refutar a Heidegger. Para él, este afecto es el vehículo del proceso del conocimiento puesto que ante él “se abre el mundo” (Scheler, 1976, p. 272)²⁰.

16 “*Daß Angst eine der Grundbefindlichkeiten des Menschen qua Menschen ist (im Unterschied vom Tier), das ist ein Resultat, zu dem mich auch meine eigenen anthropologischen Forschungen geführt haben*” (SCHELER, M., 1976, p. 269).

17 “¿Qué significa, pues, aquel enérgico ‘no’ de que antes hablábamos? ¿Qué significa *desrealizar* el mundo o “idear” el mundo? *No* significa, como cree Husserl, reservar el *juicio* existencial; significa más bien abolir, aniquilar, fictivamente el *momento de la realidad misma*, toda esa impresión indivisa, poderosa de la realidad, con su correlato afectivo; significa eliminar esa “angustia de lo terreno”. (...) Este *acto de desrealización, acto ascético* en el fondo, sólo puede consistir –si existencia es ‘resistencia’– en la anulación, en la examinación de ese impulso *vital*, para el cual el mundo se presenta como ‘resistencia’, y que es a la vez la condición de toda percepción sensible del ahora, del aquí y del modo contingente” (SCHELER, M., 1994, p. 71).

18 Scheler desarrolla esta tesis tanto en su libro *Esencias y formas de la simpatía* como en su ensayo *El resentimiento en la moral*.

19 “Und in ihm (...) haben wir die Sprungfeder zur Teilhabe am So-sein, zum ‘Wissen’ und schliesslich sehr abgeleitet zum Erkennen (Siehe auch ‘Vom Wesen der Philosophie’, ferner ‘Die Wissensformen und die Bildung’). Der Eros ist der Antagonist der Angst (Machttrieb) und des auf ihr beruhenden Machthungers und Übermachthungers” (SCHELER, M., 1994, p. 271).

20 “Platon behält also unbedingt recht: *Der Eros, nicht die Angst ist das Vehikel steigender Teilhabe und des Erkenntnisprozesses*. Vor dem Eros öffnet sich die Welt und noch hinter je-

Estas expresiones de Scheler sobre el amor, formuladas aproximadamente en el año 1927, nos recuerdan un tópico transversal de su pensamiento. Scheler tematiza el amor, cuando menos, en *El resentimiento en la moral* (1912), *Ordo amoris* (1914) y en *Esencias y formas de la simpatía* (1923).

Sin duda alguna, para el propósito de este artículo, el texto más relevante corresponde a *El resentimiento en la moral*. Allí Scheler analiza la noción de “amor” en el mundo griego, cristiano y en Nietzsche. En la primera de estas descripciones que corresponde a Platón, Scheler sostiene que todos los pensadores, poetas y moralistas antiguos coinciden en creer que el amor es una “aspiración, una tendencia de lo ‘inferior’ a lo ‘superior’, de lo ‘imperfecto’ a lo ‘perfecto’, de lo “informe” a la ‘forma’, (...) de la ‘apariencia’ a la ‘esencia’, del ‘no saber’ al ‘saber’, un “término medio entre el tener y el no tener”, como Platón dice en el Banquete” (Scheler, 1998, p. 62). Todas las relaciones de amor entre los hombres: el matrimonio, la amistad, la paternidad, etc., se dividen en un ‘amante’ y un ‘ser amado’; y el ser amado es siempre lo más noble, lo más perfecto. Esta idea, sostiene Scheler, logra su expresión más nítida en la metafísica griega. Con todo, el amor cristiano cumple, para Scheler, una función modélica. Éste es una intención espiritual sobrenatural que rompe y deshace todas las leyes de la vida natural: el odio a los enemigos, la venganza o la exigencia de compensación. Así lo sostiene Scheler:

“(...) el amor debe mostrarse justamente en el hecho de que lo noble se rebaje y descienda hasta lo innoble, el sano hasta el enfermo, el rico hasta el pobre, el hermoso hasta el feo, el bueno y santo hasta el malo y vulgar” (Scheler, 1998, p. 63).

Por otro lado, hay que mencionar brevemente que en *Esencias y formas de la simpatía* el amor es tematizado como un sentimiento no intencional, que está al mismo nivel que el odio y que determinan, en conjunto, lo afectivo. Con todo, un análisis detallado de este texto central del pensamiento de Scheler, excede los límites de esta comunicación.

Por último, si uno mira el tema del “amor” desde la perspectiva de Heidegger, éste no es tratado en *Ser y Tiempo*. Pero el no ser tematizado no significa que no pueda ser analizado con posterioridad. Es sabido que el proyecto heideggeriano considera que, a partir de la ontología fundamental,

der Wahr-nehmung des Soseins eines Gegenstandes treibt ein Impuls, der sein Ableger ist. Auch Selbsterkenntnis ist durch Selbstliebe, ist mindestens durch Sympathie mit sich fundiert” (SCHELER, M., 1976, p. 272).

es factible fundar un conjunto de ontologías regionales (por ejemplo, la ética o la antropología)²¹. En este contexto, no es descartable de suyo el tratamiento del amor, ya que puede formar parte del ámbito de una antropología existencial *a priori*.

4. COMENTARIOS FINALES

La finalidad del presente artículo era aproximarme a dos maneras distintas de entender la afectividad: el amor en Scheler y la angustia en Heidegger. Para emprender esta tarea me vi en la obligación de precisar, con anterioridad, la noción de afecto o de sentimiento que cada uno de los autores utiliza. Y creo que este es un punto central que permite explicar las diferencias entre Heidegger y Scheler.

El problema no está únicamente en la orientación de los proyectos filosóficos, en los planos de discusión, sino que en la manera en que se aproximan al ser humano. Me parece que Scheler es deudor de una comprensión tradicional del ser humano, que en el ámbito de los afectos, determina algunos estratos o características fijas del hombre; por el contrario, Heidegger subraya que el hombre está, si se me permite la expresión, constituido por modos de ser, esto es, por posibilidades. Y los afectos son posibilidades; posibilidades que el ser humano puede desarrollar o no desarrollar.

Entre esos afectos, la angustia cumple un rol fundamental. En el entrado de *Ser y Tiempo* ella no es el reflejo de una época histórica determinada, sino que es un fenómeno que utiliza Heidegger para mostrar cómo es posible el acceso al estar-en-el-mundo o, dicho de otra manera, la angustia es un temple a partir del cual se nos abre el estar-en-el-mundo. La angustia cumple, entonces, una función ontológico-existencial²².

21 “La *analítica del Dasein* que se interna hasta el fenómeno del cuidado *debe preparar* la problemática *ontológico-fundamental*, es decir, “la *pregunta por el sentido del ser en general*”. Con el fin de orientar explícitamente nuestra mirada en esa dirección, partiendo de lo hasta ahora logrado y yendo más allá del problema particular de una *antropología existencial “a priori”*, será necesario volver a examinar más a fondo aquellos *fenómenos* que se hallan en estrecha conexión con la pregunta que nos guía, la pregunta por el ser” (HEIDEGGER, M., 1997, p. 205. La cursiva es mía).

22 Al final del §40 sostiene que son poco frecuentes los intentos de interpretar este fenómeno en su fundamental constitución y función ontológica-existencial (con excepción de los intentos de San Agustín, Lutero y Sören Kierkegaard): “Las razones para ello radican, en parte, en la omisión de una analítica existencial del Dasein en cuanto tal y, particularmente, en el desconocimiento del fenómeno de la disposición afectiva. *La infrecuencia fáctica del fenómeno de la angustia no puede, sin embargo, despojarlo de su aptitud para asumir una función “meto-*

He aquí el núcleo de la controversia entre Heidegger y Scheler: dado que el interés principal de Scheler, en algunas de sus obras, es el estudio de la vida emocional, con el objetivo de complementar sus investigaciones éticas y, tomando en consideración que él no discute los fundamentos de su disciplina, pone en un mismo plano los afectos del amor (Eros) y la angustia (Angst). Si, como Scheler sostiene en *Ordo Amoris*, el amor es el núcleo principal del *ethos* de un hombre o de una colectividad humana, es comprensible su juicio. La angustia no es más que sinónimo de opacidad. Pero, si uno considera la perspectiva desde la cual Heidegger está desarrollando sus reflexiones, es posible sostener que Scheler comprendió sólo parcialmente el análisis heideggeriano de la angustia.

5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FIGAL, G. (2000), *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Athenäum, Weinheim.
- FRINGS, M. S. Max Scheler (1996), *A concise introduction into the world of the great thinker*, Marquette University Press, Milwaukee.
- GABÁS PALLÁS, R. (2002), “La fenomenología de los sentimientos en Max Scheler y el concepto de afección en Martin Heidegger”. En: Enrahonar, 2002, núm. 34.
- HEIDEGGER, M. (1990), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, GA Bd. 26, editado por Klaus Held, Editorial Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M.
- (1997), *Ser y Tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge E. Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
 - (2007), *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- PEÑA Y LILLO, S. (1981), *La angustia*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- SCHELER, M. (2001), *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Caparrós Editores, Madrid.
- (1976), *Späte Schriften*, GW Bd. 9, editado por Manfred S. Frings, Editorial Francke, Berna.

dológica” fundamental en la analítica existencial” (HEIDEGGER, M., 1997, p. 212. La cursiva es mía).

- SCHOLER, M. (1994), *El puesto en el hombre en el cosmos*, Editorial Losada, Buenos Aires.
- (1998), *El resentimiento en la moral*, Caparrós Editores, Madrid.
 - (2005), *Esencias y formas de la simpatía*, Ediciones Sígueme, Salamanca.

ARTÍCULO V

OTRA APROXIMACIÓN A LA TÉCNICA: MAX SCHELER

1. INTRODUCCIÓN

El pensamiento de Max Scheler es conocido por sus aportes a la ética, en especial al desarrollo de una teoría de los valores; es sabida también la decisiva contribución que hizo Scheler al desarrollo de la antropología filosófica, procurando esclarecer cuál es el puesto metafísico del hombre en el mundo. Son conocidas asimismo sus reflexiones sobre la afectividad, la filosofía de la religión y la teoría del conocimiento. Sin embargo, menos divulgada es su posición ante la técnica.

Formulémoslo de otra manera: las reflexiones de Max Scheler sobre la técnica ocupan un lugar secundario dentro de la complejidad de sus reflexiones ético-antropológicas. Scheler no es reconocido al interior de la tradición filosófica, como un “filósofo de la técnica”, al modo de Heidegger. Con todo, el hecho que las reflexiones schelerianas sobre la técnica ocupen un lugar menor dentro de su obra, no quiere decir, por cierto, que sean irrelevantes. Son, a mi juicio, muy actuales e interesantes.

En ese sentido, la hipótesis provisional que pretendo poner a discusión es la siguiente: las reflexiones schelerianas sobre la técnica tienen un carácter más bien descriptivo y no necesariamente especulativo. No hay en el pensamiento de Scheler, hasta donde he podido investigar, una filosofía o una ética de la técnica. Hay, más bien, un conjunto de interesantes descripciones socio-culturales, a partir de las cuales se pueden deducir, por cierto, implicancias filosóficas.

Así, en el presente trabajo, me concentraré en algunos pasajes del texto, que en español es conocido como la *Sociología del saber*, el cual forma parte de una obra más extensa, denominada *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926), cuya versión en alemán se encuentra en el Volumen VI de las “Obras Completas” de Max Scheler. Por otro lado, aludiré brevemente a algunos fragmentos de un ensayo menor, pero no menos interesante, llamado *El resentimiento en la moral* (1912).

De esta manera, he dividido este trabajo en dos momentos fundamentales:
 (1) Algunos fragmentos del pensamiento de Max Scheler sobre la técnica y
 (2) Consideraciones finales.

2. ALGUNOS FRAGMENTOS DEL PENSAMIENTO DE MAX SCHELER SOBRE LA TÉCNICA

La obra *Sociología del saber* de Max Scheler se encuentra dividida en dos partes: A. Problemas formales y B. Problemas materiales. Al interior de esta segunda división encontramos el apartado *Sociología de la ciencia, técnica y economía*. Con todo, antes de entrar en materia, contextualizaré brevemente el objetivo de la obra de Scheler. Este es explicitado en el “prefacio” (*Vorwort*) de la edición alemana de la siguiente manera: “La ‘Sociología del saber’ (...) es el primer intento positivo para superar fundamentalmente *las unilateralidades y principales errores tanto de las enseñanzas de la historia naturalista, ante todo del economismo de Karl Marx, como de las opiniones de la historia de carácter ideológicas y científicas*. (Hegel y Comte)” (Scheler, 1926, p. VII. La cursiva es mía)¹. Marxismo y positivismo son, en consecuencia, con quienes Scheler discute en esta obra.

Hecha esta aclaración previa, me concentraré en el apartado antes mencionado: *Sociología de la ciencia, de la técnica y de la economía*. Max Scheler comienza sus elucubraciones sobre la técnica, haciendo la siguiente formulación:

En contraste con la metafísica, que como vimos, es en primer término obra de las capas superiores y cultas que poseen ocio para la contemplación de las esencia de las cosas y para la “formación” de su espíritu, es la *ciencia positiva*, desde su primer comienzo, *de un origen esencialmente distinto*. Dos capas sociales que en un principio estaban separadas parecen tener que ir penetrándose de un modo creciente, si se ha de llegar a una investigación *especializada* y por ello cooperativa, sistemáticamente practicada y con un fin metódicamente perseguido (...), a saber, *un estamento de hombres libres y contemplativos y un estamento de hombres que han recogido en forma racional las experiencias de su trabajo y oficio y que por el solo hecho de sentirse internamente impulsados a au-*

¹ “Die ‘Soziologie des Wissens’ ist (...) der erste positive Versuch, die Einseitigkeiten und prinzipiellen Irrtümer sowohl der naturalistischen Geschichtslehren, voran des Ökonomismus von Karl Marx, als der ideologischen und szientifistischen Geschichtsauffassungen prinzipiell zu überwinden”.

mentar su libertad y emancipación sociales posee el más intenso interés por todas aquellas ideas y conocimientos sobre la naturaleza que hacen posibles la previsión de sus procesos y el dominio sobre ella (Scheler, 1973, p. 114. La cursiva es mía).

La ciencia se desarrolla, entonces, producto del encuentro entre hombres contemplativos y prácticos; en otras palabras, ella es “el vástago de los desposorios” (*Das Kind der Vermählung*) entre la filosofía y la experiencia del trabajo. La ciencia supone, para Scheler, siempre ambas dimensiones y no sólo una de ellas. ¿Qué tiene de interesante esto? Que ello tiene consecuencias para el desarrollo de la técnica.

No creo que la ciencia positiva haya surgido nunca de *uno* solo de estos grupos, pues sin la influencia de la contemplación y la libre reflexión jamás la ciencia positiva alcanza su pura intención teórica, su método lógico y matemático y el *extender* su mirada a la totalidad del universo; pero sin la influencia del otro grupo jamás habría logrado esa estrecha unión con la técnica, la medida, más tarde con el *experimento* libre y no sólo técnico-ocasional, que le son esenciales (Scheler, 1973, p. 114).

Entonces, la influencia mutua entre el sabio y el artesano, esto es, el hombre de la contemplación y el hombre de la praxis, le permite a la ciencia estar estrechamente relacionada con la técnica. Pero, se apresura en esclarecer Scheler, la relación entre ciencia positiva y técnica no es de subordinación de la una a la otra. La técnica no es una mera “aplicación derivada” de una ciencia puramente contemplativa y teórica, que la determina mediante la idea de verdad, la lógica o la matemática. Por el contrario, la técnica es la “voluntad de dominación y derivación” (*Wille zur Herrschaft und Lenkung*) que se dirige a este o aquel sector de la existencia (dioses, almas, sociedad, naturaleza, etc.), „que contribuye a determinar ya los métodos de pensar e intuir, pero también los fines del pensar científico” (Scheler, 1973, p. 116).

De este modo, las formas de la técnica de la producción y del trabajo humano constituyen una línea paralela a las formas del pensar científico positivo, sin que por ello pueda decirse que uno de estos ámbitos es la causa o la variable independiente del otro. Más bien, la variable que determina tanto al saber como la técnica es “la estructura de ‘impulsos’ (*Triebstruktur*) de los jefes de la sociedad (*Führer der Gesellschaft*) existente en cada caso” (Scheler, 1973, p. 116). “Impulsos” quiere decir para Scheler los valores y las ideas directrices hacia los cuales se hallan dirigidos los jefes de los grupos. Uno de estos factores, por cierto, no el más determinante, es a juicio de

Scheler la economía. De este modo, se entiende, creo que de mejor manera, el título del apartado que estoy comentando: *Sociología de la ciencia, técnica y economía*.

Es a partir de este triple interés que Scheler pretende esclarecer, desde una perspectiva sociológica, “el difícil problema de la relación entre la ciencia y la técnica” (Scheler, 1973, p. 156). Scheler busca establecer, entonces, una “serie de correspondencias de sentido” (*Sinnentsprechungen*) entre la estructura de la ciencia moderna y de la técnica, pero también entre la técnica y la economía. Dichas correspondencias son cinco; las enumeraré y comentaré algunos de sus aspectos posteriormente:

1. Correspondencia de sentido entre el desarrollo del capitalismo y la dirección del impulso de poder.
2. Correspondencia de sentido entre ciencia y técnica.
3. Correspondencia de sentido entre la voluntad de adquirir sin límites del capitalismo y la voluntad de “métodos” de la ciencia moderna.
4. Correspondencia de sentido entre una economía preponderantemente individual y una ciencia de la sociedad que subjetiviza las cualidades.
5. Correspondencia de sentido entre la objetivación de los medios de la producción científica y el de ciertas técnicas específicas.

Así, la primera de estas correspondencias se establece entre el desarrollo del capitalismo y la dirección del impulso de poder. Scheler sostiene al respecto que en la misma medida en que a través de las grandes fases del capitalismo se eleva la burguesía de las ciudades, surgiendo un empresariado y un proletariado y en la misma medida en que retroceden a favor del trabajo libre las formas reguladoras del trabajo, en virtud de la necesidad de dinero (impuestos); en esa misma medida, surge en las capas superiores una nueva forma de dirección del impulso de poder. De esta manera, sostiene Scheler, la forma y la dirección del impulso de poder en la Edad Media estaba orientado “al *dominio sobre los hombres*. (...) La nueva forma y dirección del impulso de poder moderno va, por el contrario, a la transformación productora de *cosas*, o mejor, a la posibilidad y la ‘capacidad’ de transformar cosas en bienes valiosos” (Scheler, 1973, p. 158).

Este proceso se hace evidente mediante la decadencia de los grupos contemplativos y sacerdotales dominantes y en una nueva valoración del dominio de la naturaleza, que hace surgir al mismo tiempo una nueva voluntad de dominio técnico sobre ella, como una nueva forma de intuir y de pensar

frente a ella. Scheler da el mayor valor a la simultaneidad de estos hechos y, de paso, muestra explícitamente las posturas con las que discrepa.

Ni las necesidades técnicas condicionan la nueva ciencia (como dice, viendo las cosas por un solo lado, Spengler), ni la nueva ciencia condiciona el progreso técnico y el capitalismo (A. Comte), sino que en el tipo de la nueva humanidad burguesa, de su nueva estructura de impulsos y su nuevo ethos están igualmente fundados la original transformación del sistema de categorías lógicas de la nueva ciencia y el nuevo impulso técnico, no menos original, que empuja a la dominación de la naturaleza. *La técnica y la ciencia necesitan, por ende, coexistir en la fructífera acción recíproca en que se hallan* (Scheler, 1973, pp. 158-9. La cursiva es mía).

Más adelante, Scheler profundiza sus consideraciones sobre la técnica, en particular, respecto del fin y del valor fundamental que la orienta. Este “objetivo” no es el inventar máquinas útiles económicamente o cuya utilidad se pueda conocer y medir por anticipado. La técnica va a algo mucho más alto. “Va hacia el fin (...) de construir, siquiera en pensamiento y como plan, todas las máquinas posibles por medio de las cuales se pudiera dirigir y derivar la naturaleza hacia cualesquiera fines. (...) Es la idea y el valor del poder humano y de la libertad humana frente a la naturaleza quien anima los grandes siglos de los ‘descubrimientos e invenciones’, *en modo alguno la sola idea de utilidad*” (Scheler, 1973, p. 159). Scheler también se distancia, en *El resentimiento en la moral*, de la noción de “útil” y lo contrapone al concepto de lo agradable. Con todo, me referiré más adelante a este tópico.

La segunda correspondencia se instaura a propósito de la interrelación entre ciencia y técnica. A diferencia de, por un lado, Comte y, por otro lado, Marx, Scheler afirma que en el marco de la historia de la modernidad, la ciencia y la técnica se han precedido e impulsado mutuamente. Es el caso, por ejemplo, de lo que acontece entre la matemática pura y la física y química. Así, es la ciencia la que por sí misma ha desplegado sin cesar nuevas posibilidades tecnológicas, las que son sometidas con posterioridad a dos selecciones:

la selección hecha por el técnico, que realiza una u otra de estas posibilidades por medio de *un* modelo de máquina y, segunda, la selección hecha por el empresario, que industrializa una de estas máquinas simplemente proyectadas por el técnico, y la hace *construir* efectivamente y emplear en alguna producción (Scheler, 1973, pp. 161s.).

La técnica, subraya Scheler, despierta y provoca las necesidades industriales de nuevos caminos y medios de producción, como por ejemplo acontece con el desarrollo de la energía eléctrica. Hoy lo podemos apreciar en el desarrollo de la informática.

La tercera correspondencia de sentido es entre la voluntad de adquirir sin límites del capitalismo y la voluntad de “métodos” de la ciencia moderna. De esta manera, la economía capitalista está fundada en la voluntad de adquirir (como *actus*) *sin límites*, no en la *adquisición* (como creciente *posesión* de cosas). Tampoco la ciencia moderna administra una verdad dada y estable, ni investiga la verdad, sostiene Scheler, sólo para resolver determinados problemas planteados por las necesidades, sino que es “*primariamente* una voluntad de *métodos*, de los cuales, una vez encontrados, brota por división del trabajo —casi como se suyo— un nuevo saber concreto en un proceso sin límites” (Scheler, 1973, p. 164). A juicio de Scheler, esta correspondencia de sentido no es para nada una analogía. Piénsese, sostiene él, que el capitalismo es una economía de mercancías y de dinero, de suerte que todo bien real y útil aparece sólo como posible “cuanto” (Quantum) del medio de cambio. Paralelamente, aparece en el pensar de la sociedad la categoría de relación antes de la categoría de sustancia. Y en lugar del buscar un orden jerárquico conceptual de las cosas del mundo, se privilegia la búsqueda de relaciones de los fenómenos que puedan ser cuantificables y sometidas a leyes. Así lo resume Scheler: “la idea del ‘tipo’ (*Typus*) y de las ‘formas’ (*Formen*) cualitativas abdica de su imperio a favor de la idea de la ‘ley natural’ (*Naturgesetzes*) cuantitativamente determinada” (Scheler, 1973, p. 165).

La cuarta correspondencia de sentido se lleva a cabo entre una economía preponderantemente individual y una ciencia de la sociedad, la sociología, que subjetiviza las cualidades, las formas y los valores. Sin embargo, dado que Scheler no se refiere explícitamente en este punto a la técnica, no lo desarrollaré mayormente.

Por último, la quinta correspondencia de sentido se establece entre la objetivación de los medios de la producción científica y ciertas técnicas específicas. La objetivación de los medios de la producción científica, es decir, de la técnica y de los materiales mismos, es, sostiene Scheler, “el mismo proceso formal que el que tiene lugar en la técnica de la guerra o en la técnica de las comunicaciones y de la producción materiales; (...) el mismo que el de sustitución de la ‘empresa’ y su administración por la administración privada del “empresario” (Scheler, 1973, p. 168). En otras palabras, la objetiva-

ción y sistematización de los medios técnicos de todas las actividades es una “ley formal y universal de la dirección” (*ein ganz allgemeines formales Richtungs-gesetz*) que acontece en toda civilización y afecta a todos los componentes de la sociedad por igual. Piénsese, sostiene Scheler, en lo que acontece entre el soldado moderno, equipado por el Estado, y el caballero feudal, dueño de sus armas; o en la desaparición del gabinete del doctor medieval para dar paso a laboratorios, observatorios, centros de experimentación, etc. del cual el científico o el investigador tampoco son dueños.

Una vez que Scheler ha explicado las correlaciones entre ciencia, técnica y economía, profundiza en esta interrelación, a modo de síntesis, enfatizando el rol que cumple en ella la técnica. Scheler sostiene, entonces, que

lo único que podemos decir es que la *técnica es quien enlaza primaria y universalmente la ciencia con la economía*, y que el saber y su movimiento son tanto más dependientes de la técnica, cuanto menos evolucionado se halla el estado total de la sociedad” (Scheler, 1973, p. 171).

En este contexto, Scheler diferencia las transformaciones más decisivas de la técnica. Ellas son:

1. El tránsito de la técnica mágica a la técnica de las armas y de los instrumentos.
2. El tránsito, dentro de la técnica agrícola, de la azada, propia de las culturas matriarcales, a la labranza unida con la domesticación de animales.
3. El tránsito de los instrumentos o máquinas preponderantemente manuales y empíricas a la edad de la técnica racionalista y científica de las máquinas movidas por una energía proveniente de la naturaleza orgánica (carbón).
4. El tránsito de las máquinas movidas por una energía de naturaleza orgánica a la electricidad.

A propósito de esta última transformación, Scheler desarrolla dos reflexiones que, a mi juicio, muestran su actualidad y relevancia. La primera tiene que ver con las nuevas formas que la técnica adquirirá en el futuro. Recordemos que el libro de Scheler es de 1926. “Provisionalmente resulta incierto si la técnica de la electricidad y una eventual aplicación técnica de las inmensas energías existentes en las sustancias radiactivas traerán consigo algún día una edad técnica separada de la edad del carbón (...), es decir, es incierto si se encontrará un ‘sustituto’ del carbón, en trance a desaparecer” (Scheler, 1973, p. 172). Scheler, como es sabido, dada su prematura muerte en 1928, no alcanzó a ver las consecuencias positivas e indeseadas de la

energía atómica (la generación de electricidad, la bomba atómica, los arsenales nucleares); los problemas que ha engendrado un desarrollo económico basado en el petróleo, pero tampoco la búsqueda de energías limpias como las eólicas y geotérmicas.

Sin embargo, sus reflexiones sobre el futuro de la humanidad resultan muy provocativas.

Cuestión enteramente abierta es todavía la de si en el futuro de la civilización europeo-americana surgirán una “*técnica psíquica*” (*Seelentechnik*) y una “*técnica vital interna*” (*innere Vitaltechnik*), que hasta aquí sólo han desplegado en gran estilo las grandes culturas asiáticas, como los correlatos técnicos de sus culturas de un saber preponderantemente metafísico, no científico-positivo cuestión que considero incluso decisiva para el destino posterior del “tecnicismo” (*Technizismus*) occidental (Scheler, 1973, p. 173).

El concepto de “técnica vital interna” nos remite a una obra anterior de Max Scheler, *El resentimiento en la moral*. En la parte final de ese texto, Scheler contrasta los conceptos los valores utilitarios y los valores vitales. Parafraseando a Nietzsche, con quien ha discutido previamente su conocida interpretación del resentimiento, habla de una inversión del orden jerárquico de los valores. “Pero la *más honda* inversión del orden jerárquico de los valores que se verifica en la moral moderna (...) es la *subordinación de los valores vitales a los valores utilitarios*. O, como podemos decir brevemente, resumiendo en el concepto de ‘noble’ las cualidades que constituyen el valor de la vida en los organismos vivos: la subordinación de lo ‘*noble*’ a lo ‘*útil*’” (Scheler, 1998, p. 134). Ello es apreciable, por ejemplo, de manera muy concreta, en ciudades como Berlín y en las metrópolis alemanas del norte, donde el cúmulo de estímulos agradables y útiles hace más triste el interior del hombre. “Cosas muy alegres, contempladas por hombres muy tristes, que no saben qué hacer con ellas; tal es el ‘sentido’ de nuestra cultura” (Scheler, 1998, p. 134).

Ante esta situación Scheler recomienda, en *El resentimiento en la moral*, el desarrollo de una “técnica vital” (*Lebens technik*) para incrementar las fuerzas vitales. Scheler sugiere seguir, entonces, ejemplos históricos como las castas y el ascetismo de la India; o los órdenes sociales griegos, el hipódromo, los juegos, el gimnasio; o los estados sociales de la Edad Media, su ascetismo, sus justas y torneos caballerescos. “Por todas partes veréis actuar esta idea: que la vida en sí misma y la multitud de sus fuerzas merecen, por sí mismas, cultivo –allende toda finalidad en el sentido de trabajo profesio-

nal utilitario” (Scheler, 1998, p. 138). En esta idea del *El resentimiento en la moral* se sustenta, en parte, el llamado al cultivo de la vida interior que se encuentra casi al final del fragmento de la *Sociología del saber* que he comentado. En medio de las mayores hazañas técnicas nunca antes vistas, afirma Scheler, el hombre ha olvidado, casi totalmente, “el dominio de sí mismo y de su vida anterior” (Scheler, 1973, p. 173).

3. CONSIDERACIONES FINALES

Me parece que si bien las reflexiones schelerianas no tienen la densidad metafísica o ética esperada, muestran al menos dos aportes relevantes:

1. Ponen en relación a la técnica con la ciencia, como tradicionalmente se ha hecho, agregando a la economía. Esta interrelación tripartita permite, a mi juicio, contextualizar de mejor manera las elucubraciones ético-filosóficas sobre la técnica. Ella no se da en el aire, sino que responde a un contexto cultural y económico determinado. En nuestro caso, marcado por la cultura occidental y el capitalismo.

2. Considero que Scheler vio con claridad, ya en los años veinte del siglo pasado, los aportes pero también los peligros del desarrollo de la técnica. Particularmente, sólo la toma de conciencia de sus límites y sus interrelaciones permitirá que el hombre no transforme en “rueda de su propia máquina”, según lo expresa el siguiente fragmento de *El resentimiento en la moral*:

No hay quizá ningún punto en que los inteligentes y bien intencionados de nuestro tiempo estén más unánimes que éste: que en el desarrollo de la civilización moderna *las cosas del hombre, la máquina de la vida*, la naturaleza que el hombre quiso dominar e intentó reducir a mecanismo, se han hecho *dueñas y señoras* del hombre; que las “cosas” se han hecho cada vez más listas y vigorosas, cada vez más bellas y grandiosas, y, en cambio, el hombre que las creó, se ha hecho cada vez más pequeño e insignificante, cada vez más rueda de su propia máquina (Scheler, 1998, p. 151).

4. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SANDER, A. (2001), *Max Scheler zur Einführung*, Editorial Junius, Hamburgo.

- SCHOLER, M. (1926), *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Editorial Neue-Geist, Leipzig.
- (1973), *Sociología del saber*, trad. por José Gaos, Buenos Aires, Siglo Veinte.
 - (1998), *El resentimiento en la moral*, trad. por José Gaos, Caparrós Editores, Madrid.

ARTÍCULO VI

EL ROL DEL AMOR EN LA CONSTRUCCIÓN DE UNA ÉTICA FENOMENOLÓGICA

1. INTRODUCCIÓN

Una manera tradicional de aproximarse a los paradigmas éticos es dividirlos entre perspectivas teleológicas (Aristóteles, Santo Tomás o Stuart Mill) y perspectivas deontológicas (Kant, Habermas, Apel o Rawls). En otras palabras, es posible agrupar estas corrientes éticas que fundamentan el actuar moral del ser humano y que juzgan su corrección o incorrección, ya sea, a partir del “bien” o la “felicidad”, ya sea, a partir del “deber” o de una “norma moral racionalmente consensuada”. Esta división, entre éticas teleológicas y deontológicas, domina tal parece el debate ético actual en planos como la bioética, la ética social o la ética de las profesiones.

Un tanto al margen de esta confrontación se encuentra la ética fenomenológica y, más todavía, un tema como el que esbozaré en esta ocasión: el amor. Es por ello que, legítimamente pueden formularse preguntas como: ¿cuál es la relación entre ética y amor?, ¿cómo se justifica esta relación?, ¿cuál es la actualidad de esta temática?, etc. La tarea del presente artículo está en clarificar, en la medida de lo posible, dichas interrogantes, teniendo como telón de fondo las investigaciones filosóficas de Max Scheler. Así pretendo sostener que no es posible comprender algunos aspectos de la *Ética* (1913) de Scheler, sin tomar en consideración los estudios complementarios acerca de la vida emocional que él desarrolla paralelamente, esto es, *El sentimiento en la moral* (1912), el *Sympathiebuch* (1913) primera edición de *Esencias y formas de la simpatía* (1923) y *Ordo amoris* (1916). En definitiva, la tesis que pretendo desarrollar es que el amor para Scheler no es un sentimiento cualquiera, sino que constituye el motor de la acción moral y de la concepción de lo humano.

Dividiré mi trabajo, por consiguiente, en los siguientes momentos: (1) La noción de afecto en Max Scheler, (2) El amor en el entorno de la *Ética* de

Max Scheler, (3) La presencia del amor en la *Ética* de Max Scheler y (4) Comentario final.

2. LA NOCIÓN DE AFECTO EN MAX SCHELER

La noción de afecto en Max Scheler es desarrollada en el §8, Sección Quinta, Segunda Parte de la *Ética* bajo el rótulo los “estratos de la vida emocional”. Scheler desarrolla, de este modo, un detallado análisis y gradación de los afectos. Él distingue en la *Ética* cuatro grados del sentimiento que corresponden a la estructura de toda nuestra existencia humana. Cito a Scheler:

Hay: 1º, *sentimientos sensibles* o “sentimientos de la sensación” (según Carlos Stumpf); 2º, *sentimientos corporales* (como estados) y *sentimientos vitales* (como funciones); 3º, *sentimientos puramente anímicos* (sentimientos puros del yo); 4º, *sentimientos espirituales* (sentimientos de la personalidad) (Scheler, 2001, p. 448).

Comento brevemente cada uno de estos tipos de sentimientos. El “sentimiento sensible” está dado “como localizado y extendido en determinados lugares del cuerpo” (Scheler, 2001, p. 449). Es el caso de todas las clases de dolor y agrado sensible, por ejemplo, en la comida, la bebida, las sensaciones táctiles, la voluptuosidad, etc. Además, agrega Scheler, el “sentimiento sensible” jamás está sin un objeto, aunque no posee una intención hacia ellos; carece de referencia a la persona y se refiere únicamente al yo de un modo indirecto¹; está fundado, por último, sobre el dato de una parte limitada del cuerpo.

Respecto del “sentimiento vital”, Scheler sostiene que “aparece como un estrato peculiar de la vida emocional, *irreductible* al estrato de los sentimientos sensibles por la sencilla razón de que en todas sus notas diverge de los rasgos que caracterizan a los sentimientos sensibles” (Scheler, 2001, p. 455). Así, mientras los sentimientos sensibles están localizados y son extensos, el “sentimiento vital” no posee una extensión espacial ni tiene un lugar “en” el cuerpo. Es el caso, por ejemplo, del sentimiento de bienestar o de malestar, de la salud o de la enfermedad, del agotamiento o de la frescura,

1 “No lo hallamos adherido inmediatamente al yo como lo está un sentimiento puramente anímico, por ejemplo, la tristeza y la melancolía, el pesar y la dicha, ni tampoco llenando inmediatamente el yo corporal y adherido a él, tal como lo están los auténticos sentimientos corporales” (SCHELER, M., 2001, p. 45).

etc. También el “sentimiento vital” es, para Scheler, un hecho unitario² y puede tener una dirección positiva, sin que los sentimientos predominantes indiquen la misma característica positiva³.

Por otro lado, los “sentimientos anímicos” son, de suyo, una cualidad del yo. “Un profundo sentimiento de tristeza”, sostiene Scheler, “no participa, en modo alguno, de la extensión que siempre ofrece, aunque vagamente, el encontrarse bien o mal. Ciertamente que aun dentro de este estrato el sentimiento puede tener la más variada lejanía o proximidad al yo” (Scheler, 2001, p. 460). Piénsese en expresiones idiomáticas como “me siento triste”, “siento una tristeza enorme”, “estoy triste”, donde se aprecia la proximidad creciente al yo. Y es precisamente esta proximidad al yo lo que marca una diferencia con los “sentimientos espirituales”.

Lo que distingue, entonces, a los “sentimientos espirituales” de los puramente anímicos es el hecho que no puedan ser nunca estados. “En la *beatitud* y *desesperación* auténticas, lo mismo que en la *serenidad* (*serenitas animi*) y en la ‘paz del alma’, manifiéstase como extinguido todo estado del yo” (Scheler, 2001, p. 461). Si esto es así, cabe preguntarse, ¿qué lugar ocupa el amor en este entramado?

3. EL AMOR EN EL ENTORNO DE LA ÉTICA DE MAX SCHELER

Scheler tematiza el amor, cuando menos, en *El resentimiento en la moral* (1912), *Ordo amoris* (1916) y en la primera edición de *Esencias y formas de la simpatía* (1923), conocido como el *Sympathiebuch* (1913). El título original de este último texto es *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremdes ich*⁴, esto es, “Acerca de la fenomenología y teoría del sentimiento de simpatía y del amor y el odio. Con un anexo sobre el fundamento de la suposición de la existencia del otro yo”. En otras palabras, la *Ética* scheleriana está rodeada de un conjunto de investigaciones relativas al amor. Cabe preguntarse, ¿por qué?

2 “El sentimiento vital y sus modos constituyen un hecho *unitario* que no tiene la forma de la diversidad del “estar separados entre sí” propio de los sentimientos sensibles” (SCHELER, M., 2001, p. 457).

3 “Podemos sentirnos ‘agotados’ y ‘desdichados’ sin notar en nosotros el menor dolor, e incluso al tiempo que experimentamos un fuerte placer sensible; y podemos sentirnos ‘frescos’ y ‘vigorosos’ aun padeciendo un dolor fuerte” (SCHELER, M., 2001, p. 458).

4 En adelante citado como *Sympathiebuch*.

En el *Sympathiebuch*, Max Scheler aclara al respecto que: “el siguiente trabajo se originó en una gran parte a partir de investigaciones, las que pretendieron dar una base fenomenológica a la ética filosófica” (Scheler, 1913, p. III)⁵. Una primera explicación de esta cita, se encuentra en el hecho que Scheler publica también en el año 1913 su famosa *Ética*; en consecuencia, el *Sympathiebuch* complementa las investigaciones allí expuestas, o dicho más precisamente, le da una base de sustentación fenomenológica. La siguiente pregunta es más o menos obvia: ¿en qué sentido complementa el *Sympathiebuch* a la *Ética* de Scheler? Una hipótesis plausible sostiene que la teoría de la “percepción del otro” (*Fremdwahrnehmung*) pertenece a las “preguntas limítrofes” (*Grenzfragen*) de la ética⁶. En otras palabras, con la fenomenología de la vida emocional, en general, y con el análisis de la teoría de la percepción del otro, en particular, Max Scheler procura, en primer lugar, delimitar el “amor ético fundamentante” (*die ethische grundlegende Liebe*) del “compadecimiento” (*Mitgefühl*) reactivo; junto con ello, en segundo lugar, pretende Scheler distinguir ambos del “contagio afectivo pasivo y situacional” (*passiv-zuständliche Gefühlsansteckung*) propio de la “ética de la simpatía” (*Sympathieethik*). Dicho de otra manera, es un error, según Scheler, reducir el concepto de simpatía a nociones tales como las de atracción vital o contagio afectivo, ya que en ellas no hay intencionalidad.

Así, con la finalidad de sustentar su interpretación, Scheler inicia su investigación planteando algunas críticas a la ética de la simpatía. Él comienza su tarea con aquellas vivencias en las cuales uno parece comprender lo que le sucede a otro sujeto; piénsese, por ejemplo, en la “compasión” (*Mitleid*) o en la “congratulación” (*Mitfreude*). Scheler elige este punto de partida, porque, a su juicio, la ética de la simpatía tiende a considerar dichas vivencias como más originales que el análisis del “amor” (*Liebe*) o del “odio” (*Hass*). No entraré en el detalle de esta discusión; sin embargo, hay que decir al menos que Scheler da cuenta de la discusión de su época sobre el compadecimiento, bajo el rótulo de “teorías genéticas del compadecimiento” (*Genetische Theorien des Mitgefühls*), tanto de corte empírico-genético (Lipps, Störring y Bergson) como de características metafísicas (Schopenhauer). Es en este contexto, donde Scheler se refiere al tema del amor en el *Sympathiebuch*.

5 “Die nachfolgende Arbeit ist in einem grösserem Zusammenhang von Forschungen entstanden, welche der philosophischen Ethik eine phänomenologische Basis zu geben bestimmt waren” (SCHELER, M., 1913, p. III).

6 Cf. MICHALSKI, M., 1997, pp. 41s.

La pregunta decisiva para Scheler es ¿cómo se relacionan fácticamente el compadecimiento con el amor y el odio? “En primer lugar, el amor está relacionado con un valor, y por eso mismo, el amor, sea como sea, no es un ‘compartir los sentimientos’ (Mitfühlen) [...] En segundo lugar, el amor no es un ‘sentir’ (esto es, una función), sino que un acto y un ‘movimiento’” (Max Scheler, 1913, p. 42)⁷. El amor es, entonces, un movimiento de la “naturalidad” (Gemüt), un “acto espiritual” (ein geistiger Akt). “Acto” (Akt) es entendido, en este contexto, de una manera no solipsista, porque el amor se da como una “atraer” (locken) o una “invitación” (Einladung), lo que para el “sentir” (fühlen) es imposible. En definitiva, “el amor es un acto espontáneo, lo que es también válido para el amor recíproco [...] Por el contrario todo compartir los sentimientos es un comportamiento reactivo” (Scheler, 1913, p. 43)⁸. Así las cosas, no es de extrañar que la segunda parte del *Sympathiebuch* esté dedicada a desplegar una descripción del amor y del odio.

En dicha segunda parte, Scheler comienza abordando negativamente el análisis fenomenológico del amor y del odio, para posteriormente describir sus determinaciones positivas. Dentro de la aproximación negativa, subraya Scheler, el hecho que el amor y el odio no pueden reducirse a una “compleción” (Komplexion) de sentimientos. Así lo expresa Scheler: “En el amor de ser humano a ser humano (y en el odio) presentan estos actos su total independencia del cambio de estado emocional” (Scheler, 1913, p. 46)⁹. Es decir, según Scheler, nunca se modifica mediante el dolor y la pena, que nos ocasiona un ser querido, nuestro amor hacia él; nunca se cambia mediante la alegría y el placer, que nos ocasiona un ser a quien odiamos, nuestro amor y nuestro odio. Así, una de las conclusiones preliminares negativas de Scheler es que el amor y el odio no son algo relativo a los “puntos de relación” (Be-

7 “Erstens ist Liebe bezogen auf einen Wert; und schon darum ist sie jedenfalls kein Mitfühlen. [...] Zweitens ist sie kein ‘Fühlen’ (d.h. eine Funktion), sondern ein Akt und eine ‘Bewegung’” (SCHELER, M., 1913, p. 42). Al respecto, en una nota a pie de página, Sánchez-Migallón comenta: “No se olvide que el sentir (fühlen) puede ser de tres tipos: el sentir de cualidades de valor, es decir, las funciones del sentir (Fühlfunktionen); el sentir la altura jerárquica de los valores, los actos espirituales del preferir y postergar; y el descubrimiento de nuevos valores y esferas de valor por el amor” (SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., 2006, p. 75).

8 “Vor allem aber ist Liebe ein spontaner Akt und ist das auch noch in der ‘Gegenliebe’, wie immer diese fundiert sein mag. Dagegen ist alles Mitfühlen ein reaktives Verhalten” (SCHELER, M., 1913, p. 43).

9 “In der Liebe von Mensch zu Mensch (und im Hasse) zeigen diese Akte schon dadurch ihre volle Unabhängigkeit vom Wechsel der Gefühlszustände” (SCHELER, M., 1913, p. 46).

ziehungspunkte) “yo” (Ich) y “el otro” (der Andere), es decir, amor y odio no son modos de comportamiento esencialmente sociales¹⁰ como lo son las funciones del compadecimiento. “Uno puede, por ejemplo, amarse a sí mismo y odiarse; pero uno no puede compadecerse” (Scheler, 1913, pp. 49s.)¹¹.

Por otro lado, dentro de las determinaciones positivas del amor y del odio, cabe mencionar que, el punto que los diferencia es el siguiente:

El odio es un acto positivo, en el que es dado un valor del mismo modo inmediato, como en el acto del amor. Mientras el amor es un movimiento que va del valor más bajo al más alto, [...] el odio es un movimiento opuesto. Ello implica que el odio está dirigido a la existencia del valor más bajo (el que es en sí mismo un valor negativo) y a la superación de la existencia del valor más alto, el que de nuevo es un valor negativo. El amor, empero, se dirige al lugar del valor más alto, el cual es en sí mismo un valor moral positivo (mejor dicho, un mantenimiento) y a la superación del valor más bajo (Scheler, 1913, p. 52)¹².

Scheler enfatiza que el amor es un “movimiento intencional” (intentionale Bewegung), en el que se realiza la “manifestación” (Erscheinung) de un determinado valor positivo. Y, de este modo, este aparecer del valor positivo se encuentra en relación esencial con el amor. El amor tiene, en ese sentido, un “significado creador” (schöpferische Bedeutung), que contrasta con el carácter “aniquilador” (vernichtend) del odio. Dicho de otra manera, el amor es un movimiento, en el cual cada objeto carga un valor; el objeto alcanza, de este modo, su valor ideal esencial. El odio, en cambio, es el movimiento opuesto.

10 Por modos de comportamiento social Scheler entiende el “prometer” (versprechen), el “obedecer” (gehören), el “mandar” (befehlen) y el “obligar a” (verpflichten).

11 “Man kann z.B. sich selbst lieben und hassen; nicht aber kann man mit sich mit-fühlen” (SCHELER, M., 1913, pp. 49 s.).

12 “Der Hass ist ein positiver Akt, in dem ebensogut unmittelbar ein Wert gegeben ist, als wie im Akt der Liebe. Während aber die Liebe eine Bewegung ist, die vom niederen zum höheren Wert geht, [...] ist der Hass eine entgegengesetzte Bewegung. Damit ist auch ohne weiteres gegeben, dass der Hass auf die Existenz des niedrigeren Wertes gerichtet ist (die selbst ein negativer Wert ist) und auf die Aufhebung der Existenz des höheren Wertes, die wiederum ein negativer Wert ist. Die Liebe aber richtet sich auf Setzung des höheren Wertes, die selbst ein positiver Wert ist (bzw. Erhaltung) und auf Aufhebung des niedrigeren Wertes (die selbst ein positiv sittlicher Wert ist)” (SCHELER, M., 1913, p. 52).

Esta aproximación al amor, es profundizada por Scheler en la segunda edición del *Sympathiebuch*, esto es, en *Esencias y formas de la simpatía* (1923). Allí Scheler dice que

el amor es el movimiento en el que todo objeto concretamente individual que porta valores llega a los valores más altos posibles para él con arreglo a su determinación ideal; o en el que alcanza su esencia axiológica ideal, la que le es peculiar. Odio es el movimiento opuesto. Si se trata de amor a sí mismo o amor al otro, queda totalmente indeciso aquí, como todas las demás diferenciaciones posibles (Scheler, 2005, pp. 225-6).

Con todo, más allá de los detallados análisis sobre el amor y el odio que Scheler realiza, no queda claro, hasta el momento, sobre qué fundamento o base actúan estos movimientos intencionales. La respuesta scheleriana es esperable: la persona. El punto de partida del amor es la persona propia de un hecho existente, y el término es el ideal personal encarnado por el prototipo o el modelo que se reconoce como destinado a ser vivido por la primera. Desarrollaré esta idea más adelante, cuando exponga la presencia del amor en la *Ética* scheleriana.

Por otro lado, en *El resentimiento en la moral* (1912), Scheler aplica a un fenómeno psicológico y moral concreto —el mencionado resentimiento— a sus repercusiones en la estimativa axiológica y en un *ethos* histórico determinado —el moderno—, su teoría ética y su método fenomenológico.

Dejando nuevamente de lado el detalle de las investigaciones schelerianas acerca del resentimiento, me centraré en el análisis que él realiza sobre la noción de “amor” en el mundo griego y cristiano; dado que referirme a Nietzsche, quien es el interlocutor en *El resentimiento en la moral*, me desvía en demasía de la finalidad del presente artículo.

De este modo, en la primera de estas descripciones que corresponde a Platón, Scheler sostiene que todos los pensadores, poetas y moralistas antiguos coinciden en creer que el amor es una “aspiración, una tendencia de lo ‘inferior’ a lo ‘superior’, de lo ‘imperfecto’ a lo ‘perfecto’, de lo ‘informe’ a la ‘forma’, (...) de la ‘apariencia’ a la ‘esencia’, del ‘no saber’ al ‘saber’, un ‘término medio entre el tener y el no tener’, como Platón dice en el Banquete” (Scheler, 1998, p. 62). Todas las relaciones de amor entre los hombres: el matrimonio, la amistad, la paternidad, etc., se dividen en un “amante” y un “ser amado”; y el ser amado es siempre lo más noble, lo más perfecto. Esta idea, sostiene Scheler, logra su expresión más nítida en la metafísica griega. Scheler cita en este punto la conocida sentencia platónica: “si

fuéramos dioses, no amaríamos”, pues en el ser perfectísimo no puede haber ninguna “aspiración” ni “necesidad”. El amor platónico es así, para Scheler, sólo un “camino”, un “método”.

Por otro lado, según Aristóteles, “en todas las cosas radica un impulso [...] hacia la Divinidad, hacia el Nóus, ser pensante, feliz en sí, y que ‘mueve al mundo’ (como ‘primer motor’), pero no como mueve un ser que quiere y obra hacia fuera; sino como ‘lo amado mueve al amante’ (Aristóteles), esto es, atrayéndolo, seduciéndolo y convidándolo, por decirlo así, a venir hacia él” (Scheler, 1998, p. 63). El punto para Scheler es que la esencia del amor antiguo está elevada a lo absoluto e ilimitado con particular sublimidad, con una belleza y frialdad netamente antiguas. El amor es, en definitiva, tan sólo “un principio dinámico inherente al mundo, que mueve este gran ‘agón’ de las cosas en torno a la divinidad” (Scheler, 1998, p. 63).

A esta concepción del amor en el mundo griego se opone, a juicio de Scheler, el amor cristiano. Sucede lo que él llama, parafraseando a Nietzsche, una inversión del movimiento amoroso. En otras palabras, en el Cristianismo se vuelve la espalda al axioma griego, según el cual el amor es una aspiración de lo inferior a lo superior. El amor cristiano es, más bien, una intención espiritual sobrenatural que rompe y deshace todas las leyes de la vida natural: el odio a los enemigos, la venganza o la exigencia de compensación. Así lo sostiene Scheler:

[...] el amor debe mostrarse justamente en el hecho de que lo noble se rebaje y descienda hasta lo innoble, el sano hasta el enfermo, el rico hasta el pobre, el hermoso hasta el feo, el bueno y santo hasta el malo y vulgar, el Mesías hasta los publicanos y pecadores –y ello *sin* la angustia y temor antiguos a perder y volverse uno mismo innoble, sino con la convicción piadosa de conseguir lo más alto en la realización de este acto de “humillación”, en este rebajarse a sí propio, en este “perderse a sí mismo”–, con la convicción de hacerse igual a Dios (Scheler, 1998, pp. 63 s.).

En otras palabras, Dios ya no es para el amor de las cosas un eterno término en reposo que mueve al mundo como “lo amado mueve al amante”, sino que su esencia misma se torna amor y servicio y, por consiguiente, “creación, voluntad y obra” (Scheler, 1998, p. 64). Ya no hay una idea de un “bien supremo”, que tenga un contenido más allá y con independencia del acto de amor mismo y de su movimiento. “¡De todas las cosas buenas,” exclama Scheler, “la mejor es el amor mismo!” (Scheler, 1998, p. 64)

¿Cuál es la consecuencia de esto para la ética? La confirmación de una constante en el pensamiento de Scheler: la persona. El sumo bien no es un valor de la cosa, sino de acto; es el valor del amor mismo como amor, no por lo que haga y produzca, sino que en la medida que sus consecuencias valen como símbolos y fundamentos para reconocer “su *existencia en la persona*” (Scheler, 1998, p. 64). Dicho de otro modo, lo que nos hace persona, lo que nos constituye como tales es el amor. Esta es también la tesis central de otro texto del entorno de la *Ética* scheleriana, me refiero a *Ordo amoris*.

En *Ordo amoris* emergen nuevamente algunas temáticas que Scheler ya desarrolló en el *Sympathiebuch*, como por ejemplo el contraste entre amor y odio. Con todo, lo que más llama la atención de este texto es la tesis scheleriana, según la cual, el hombre antes que un *ens cogitans* o un *ens volens* es un *ens amans*. Respecto del primer punto, esto es, el contraste entre amor y odio, Scheler toma como punto de partida la siguiente constatación:

Al investigar la esencia de un individuo, una época histórica, una familia, un pueblo, una nación, u otras unidades sociales cualesquiera, habré llegado a conocerla y a comprenderla en su realidad más profunda, si he conocido el sistema, articulado en cierta forma, de sus efectivas estimaciones y preferencias. Llamo a este sistema el *ethos* de este sujeto. Pero el núcleo más fundamental de este *ethos* es la *ordenación del amor y del odio*, las formas estructurales de estas pasiones dominantes y predominantes, y, en primer término, esta forma estructural en aquel estrato que haya llegado a ser ejemplar. La concepción del mundo, así como las acciones y los hechos del sujeto van regidas desde un principio por este sistema (Scheler, 1996, p. 22).

En otras palabras, a Scheler se le hace patente que, por detrás o por debajo de los actos que el hombre realiza y hasta de sus disposiciones morales a realizarlos –sus virtudes y sus vicios–, hay en él una suerte de actitud general hondamente asentada como raíz de ellos, que los filósofos griegos dieron en llamar su *ethos*. En efecto, el *ethos* de un sujeto, adoptado libremente por él, pero anclado en el fondo de su alma y, por lo tanto, lenta y difícilmente modificable, es lo que constituye la verdadera “fuente” de que mana toda su vida moral; de manera que ésta tiene que siempre verse como una manifestación de aquél. Para Scheler, como es sabido, esto es el amor.

En relación a la segunda afirmación que me parece central del *Ordo Amoris*, esto es, que el ser humano tiene que ser comprendido como *ens amans*, Scheler la sustenta en dos argumentos: en primer lugar, “el amor es una tendencia a la perfección de valor”, cuya esencia se traduce en una ac-

ción edificante en y sobre el mundo¹³. Y, en segundo lugar, “todo amor es un amor hacia Dios”, puesto que el amor humano es sólo una función parcial de esta fuerza universal, una estación en el camino del mundo hacia Dios¹⁴. A partir de esta jerarquización, Scheler sostiene lo siguiente:

Es, por tanto, el *ordo amoris* el núcleo del orden del mundo como orden divino. En este orden del mundo se halla también el hombre. Se halla en él como el más libre de los servidores de Dios y el más digno de servirle, y solamente en cuanto tal puede ser llamado señor de la creación. [...] Antes que *ens cogitans* o *ens volens* es el hombre un *ens amans* (Scheler, 1996, p. 45).

¿Qué quiere decir, en definitiva, la expresión *ordo amoris*? Según Scheler, la expresión hace referencia a que todo lo que podemos conocer nosotros de moralmente valioso en un hombre o en un grupo tiene que reducirse a una manera especial de organización de sus actos de amor y de odio, de sus capacidades de amar y de odiar, es decir: “al *ordo amoris* que los domina y que se expresa en todos sus movimientos” (Scheler, 1996, p. 23)¹⁵.

13 “El amor es la tendencia, o, según los casos, el acto que trata de conducir cada cosa hacia la perfección de valor que le es peculiar (y la lleva efectivamente, mientras no se interponga nada que la impida). Lo que dimos allí como esencia del amor es, por tanto, la acción edificante y *edificadora* en y sobre el mundo” (SCHELER, M., 1996, p. 43). Un poco más adelante, Scheler complementa esta observación: “Por esto fue siempre el amor, para nosotros, el acto radical y primario por el cual un ente, sin dejar de ser tal ente limitado, se abandona a sí mismo para compartir y participar como *ens intentionale* en otro ente, sin que por esto se convirtieran ambos en partes reales de nada” (SCHELER, M., 1996, p. 44).

14 “El amor del hombre es tan sólo una variedad especial, una función parcial de esta fuerza universal que actúa en todo. Siempre fue el amor para nosotros algo dinámico, un devenir, un crecer, un brotar de las cosas en la dirección de su prototipo que se halla en Dios. Por tanto, todas las fases de este incremento interno de valor en las cosas, que el amor produce, son siempre también una estación, un estadio, por remoto que sea, en el camino del mundo hacia Dios. Todo amor es un amor hacia Dios” (SCHELER, M., 1996, p. 44).

15 No obstante lo anterior, Juan Miguel Palacios, editor de la traducción al español del *Ordo amoris* sostiene que Scheler utiliza el término en tres sentidos: “Hay realmente tres sentidos diversos en los que usa Max Scheler la expresión *ordo amoris*, tomada del acervo agustiniano. Unas veces designa con ella el orden objetivo de los valores considerados en sí mismos, sobre todo en lo que atañe a su diferente rango, que hace ser a unos superiores o inferiores a otros. Otras veces hace alusión con ella a esa misma jerarquía, pero en cuanto conocida por el hombre –mediante unos peculiares sentimientos intencionales de valor, que son los actos de preferir y postergar– y ofrecida como pauta a su voluntad: se trata entonces de su significación normativa. Y, finalmente, otras veces mienta con tal expresión ese mismo orden jerárquico, pero en cuanto entrañado ya efectivamente en el querer del hombre, inspirando de hecho su

Finalmente, cabe preguntarse qué hemos ganado con esta apresurada presentación del tema del amor en el *Sympathiebuch*, *El resentimiento en la moral* y *Ordo amoris*. Trataré de sintetizar estas ideas en las siguientes formulaciones. Ellas son siete:

- 1) El amor está relacionado con un valor. (*Sympathiebuch*)
- 2) El amor no es una función, sino que un acto. (*Sympathiebuch*)
- 3) El amor es un movimiento que va del valor más bajo al más alto. (*Sympathiebuch*)
- 4) El amor tiene como punto de partida la persona. (*Sympathiebuch*)
- 5) El amor cristiano invierte el movimiento amoroso formulado en el mundo clásico. (*Resentimiento*).
- 6) El amor es el núcleo del comportamiento moral humano. (*Ordo amoris*)
- 7) El amor humano alcanza su perfección en Dios. (*Ordo amoris*)

Estas proposiciones sobre el amor, por cierto de distinto nivel y complejidad, que he tratado de sintetizar, constituyen el entorno de la obra mayor de Scheler: su *Ética*. Y explican, en gran medida, el hecho que Scheler no haya dedicado un parágrafo específico ni haya profundizado en demasía sobre el tema en la mencionada obra. Ya lo había hecho suficientemente.

4. LA PRESENCIA DEL AMOR EN LA ÉTICA DE MAX SCHELER

Es posible identificar la presencia de la noción de amor en distintos momentos de la Sección Quinta y Sexta de la *Ética* scheleriana. Así, el amor, en primer lugar, descubre nuevos valores, amplía y enriquece nuestro mundo axiológico. “El amor y el odio son más bien actos en los cuales experimenta una *ampliación* o una *restricción* la esfera de valores accesibles al percibir sentimental de un ser” (Max Scheler, 2001, p. 365). Esta ampliación o renovación del *ethos*¹⁶ se traduce en la persona como “comprensión”. “Lo que, en primer término, nos proporciona la intuición de ese su ser ideal e individual de valor es la ‘comprensión’ de su fuente más central, comprensión

conducta: se trata en este caso de la significación de ella que se llama descriptiva” (SCHELER, M., 1996, pp. 12-13).

16 “La forma más radical de renovación y desarrollo del *ethos* es el descubrimiento y exploración de valores ‘más altos’ (que los existentes), cosa que tiene lugar en y por el movimiento del amor” (SCHELER, M., 2001, p. 417).

facilitada por el *amor* a la persona misma” (Max Scheler, 2001, p. 635). Este es el papel modelador del amor¹⁷.

De este modo, en segundo lugar, sólo por el amor es posible comprender el ser único de una persona, su esencia y su valor. Emerge aquí una temática que se desarrolla tanto en el *Sympathiebuch* como en *Esencias y formas de la simpatía*, esto es, el tema de la “empatía” (*Einfühlung*). Scheler entiende que el amor implica “el comprensivo ‘entrar’ en la individualidad *ajena y distinta*” (Scheler, 2005, p. 116); con todo, también es consciente que no existe una fusión de personalidades, ni una proyección de la propia persona en la ajena, sino que un respeto sin reservas de la realidad y de la esencia del otro. En otras palabras, cada persona conserva su valiosa individualidad, porque el conocimiento de las vivencias de otras personas es inmediato.

Es interesante, por último, reconocer que esta distancia de Scheler ante la “fusión con el otro” o “proyección en el otro”, no excluye que otras personas jueguen un rol fundamental en la formación moral de la persona. Para la ética scheleriana, por ejemplo, es central la noción de “prototipo”. El prototipo, “intuido en su ejemplar objeto de nuestro amor, atrae e invita, y nosotros le ‘seguimos’” (Scheler, 2001, p. 741), esto es, nos dejamos llevar libremente por su enseñanza o por su mensaje.

5. COMENTARIO FINAL

Al iniciar este artículo, hacia presente que la ética fenomenológica sufre una cierta marginación del debate entre “deberes” y “fines”. Ello contrasta, ciertamente, con el uso casi cotidiano de expresiones como “crisis de valores”, “educación en valores”, “valores morales”, etc. La explicación de esta paradoja puede hallarse, en primer lugar, en un problema de falta de perspectiva histórica: es sabido que la escuela fenomenológica tiene su punto de partida en las investigaciones que desarrolló Edmund Husserl, desde principios del siglo XX y que, en el caso de las corrientes teleológica y deontológica, los referentes se encuentran ya a partir de los orígenes mismos del quehacer filosófico. Ciertamente, no hace mucho que las investigaciones sobre el amor de Edmund Husserl están siendo publicadas.

Sin embargo, el rol secundario que ostenta la ética fenomenológica puede fundarse también en una consideración apresurada de sus hipótesis. Por ejemplo, en este caso: el tema del amor. Quien habla hoy del amor, aparen-

17 SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., 2006, pp. 75-82.

temente, lo hace desde una perspectiva filantrópica, sentimental o desde una opción creyente determinada. Hablar del amor, en el ámbito ético filosófico, me parece que “no está de moda” o es “científicamente poco riguroso”.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- MICHALSKI, M. (1997), *Fremdwahrnehmung und Mitsein. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers*, Editorial Bouvier, Bonn.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. (2006), *La persona humana y su formación en Max Scheler*, EUNSA, Navarra.
- SCHELER, M. (1913), *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremdes ich*, Editorial Max Niemeyer, Halle a.S.
- (1996), *Ordo amoris*, Caparrós Editores, Madrid.
 - (1998), *El resentimiento en la moral*, Caparrós Editores, Madrid.
 - (2001), *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, traducido por Hilario Rodríguez Sanz y editado por Juan Miguel Palacios, Caparrós Editores, Madrid.
 - (2005), *Esencias y formas de la simpatía*, Ediciones Sígueme, Salamanca.

FUENTES DE LOS TEXTOS

Artículo 1 - Una relación olvidada: Heidegger y Scheler. Este trabajo fue publicado en la *Revista de Filosofía* de la Universidad de Chile [Scielo-Chile], Volumen 65 (2009), pp.177-188.

Artículo 2 - Planteamientos ante la intersubjetividad: el *Sympathiebuch* de Max Scheler y su influencia en *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger. Este trabajo fue publicado en la *Revista Aplha* de la Universidad de Los Lagos [Scielo-Chile], N°31, (Diciembre 2010), pp .199-214.

Artículo 3 - Fuentes fenomenológicas de la noción de persona: su discusión en Husserl, Scheler y Heidegger. Este trabajo fue publicado en *Areté. Revista de Filosofía* de la Pontificia Universidad Católica del Perú [Scielo-Perú], Vol. XXIV, N°1, 2012, pp .91-108.

Artículo 4 - Amor y angustia: diferentes aproximaciones fenomenológicas a la afectividad en Scheler y Heidegger. Este artículo fue publicado en la Revista *Erasmus* [Argentina], XII, I (2010), pp. 65-80.

Artículo 5 - Otra aproximación a la técnica: Max Scheler. Este artículo se publicó en el volumen conjunto *La técnica, ¿orden o desmesura?*, editado por Ángel Xolocotzi/Célida Godina, Editorial Los Libros de Homero, Puebla, 2009.

Artículo 6 - El rol del amor en la construcción de una ética fenomenológica. Este artículo fue publicado en la Revista *Veritas* [Scielo-Chile], N°23 (Septiembre 2010), pp. 9-22.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

- 2 Angel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrera (1996); Versión on-line: www.unav.es/gep/Barrera/cua34.html
- 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/gep/Genova/cua45.html
- 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)

- 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- 87 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 15. *Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- 91 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 19. *Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- 95 M^a Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- 108 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 2. *La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- 111 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 26. *Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermeneútica. Una revisión de categorías dilttheyanas* (2000)
- 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)

- 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- 119 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 6. *La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- 121 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 25. *Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei*, cuestiones 1 y 2. *La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- 127 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 4. *Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei*, cuestión 3. *La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- 129 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 12. *Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)
- 131 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 22. *El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- 142 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 10. *La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- 147 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 14. *La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)

- 148 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 23. *Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- 156 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 7. *El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- 159 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 20. *Acercas de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)
- 161 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 8. *El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo* (2003)
- 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- 165 Tomás de Aquino. *De Veritate*, 24. *El libro albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- 166 Juan Fernando Sellés (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- 168 Paloma Pérez-Ilzarbe / Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)

- 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei*, 5. *La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- 186 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 18. *Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- 190 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 29. *La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)
- 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)

- 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espec-tador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- 208 Jorge Mario Posada, "Primalidades" de la amistad "de amor" (2008)
- 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y co-munidad. Una aproximación a la recep-ción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)
- 210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)
- 211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ri-coeur* (2009)
- 212 Mario Šilar / Felipe Schwember, *Raciona-lidad práctica. Intencionalidad, norma-tividad y reflexividad* (2009)
- 213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pa-gano al cristianismo* (2009)
- 214 David González Ginocchio, *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Uni-versidad de Navarra* (2009)
- 215 Carlos Llano, *Análisis filosófico del con-cepto de motivación* (2009)
- 216 Juan Fernando Sellés, *Intuición y perple-jidad en la antropología de Scheler*, Introdu-ción, selección de textos y glosas (2009)
- 217 Leonardo Polo Barrena, *Introducción a Hegel*. Edición y presentación de Juan A. García González (2010)
- 218 Francisco O'Reilly, *Avicena y la pro-puesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos* (2010)
- 219 Ángel Pacheco Jiménez, *Potencia y opo-sición. Un acercamiento a las nociones de potencia racional, potencia de la contra-dicción y potencia de la contrariedad se-gún los comentarios de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles* (2010)
- 220 Maite Nicuesa, *La tristeza y su sujeto se-gún Tomás de Aquino* (2010)
- 221 Luz González Umeres, *La creación artís-tica. Una explicación filosófica* (2010)
- 222 Josep-Ignasi Saranyana, *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comenta-rio literal de Tomás de Aquino al libro de Job (capítulos 1-3)*, Traducción, estudio preliminar y notas (2010)
- 223 Josu Ahedo, *El conocimiento de la natu-raleza humana desde la sindéresis. Estu-dio de la propuesta de Leonardo Polo* (2010)
- 224 David González Ginocchio, *La metafísica de Avicena: La arquitectura de la ontolo-gía* (2010)
- 225 Gastón Robert Tocornal, *Armonía Prees-tablecida "versus" Influjo Físico*. Un es-tudio acerca del problema de la interac-ción de las sustancias naturales en la filo-sofía temprana de Kant (1746-1756) (2010)
- 226 Eduardo Molina Cantó, *Husserl y la crítica de la razón lógica* (2010)
- 227 Juan Fernando Sellés, *Los filósofos y los sentimientos* (2010)
- 228 Hugo Costarelli Brandi, 'Pulchrum', Ori-gen y originalidad del 'quae vista pla-cent' en Santo Tomás de Aquino (2010)
- 229 Lorenzo Vicente Burgoa, *La filosofía del juicio según Tomás de Aquino* (2010)
- 230 Rafael Tomás Caldera, *Entender es decir* (2011)
- 231 Emilio Vicuña Zauschkevich, *Para una fenomenología de la acción* (2011)
- 232 Ignacio A. Silva, *Indeterminismo en la Naturaleza y Mecánica Cuántica* (2011)
- 233 Stefano Straulino, *La "Refutación del idealismo" en Kant* (2011)
- 234 Fernando Haya Segovia, *Tiempo y méto-do en Max Scheler* (2011)
- 235 Nicolás de Cusa, *El Dios escondido*, Tex-to bilingüe, Introducción, traducción y no-tas de Ángel Luis González (2011)

- 236 Piotr Roszak, *El comentario de Santo Tomás de Aquino al Salmo 50(51). Traducción y Estudios* (2011)
- 237 Jorge Mario Posada, *Sobre el logos como unificación matemática de la dual intelección racional en la persona humana* (2011)
- 238 Mariona Villaro, *Naturaleza humana y libertad* (2011)
- 239 Juan Fernando Sellés, *Dietrich de Freiberg (Teodorico el Teutónico, 1250-1310/20). Claves filosóficas de un maestro olvidado* (2011)
- 240 Susana Christiansen, *La unidad dinámica de la acción humana, desde la teleología de Tomás de Aquino* (2011)
- 241 Ángel Luis González (ed.), *La intermediación de filosofía y teología. Santo Tomás de Aquino. San Buenaventura. Nicolás de Cusa. Francisco Suárez* (2011)
- 242 José Díez Deustua, *El concepto de deliberación en el comentario de Santo Tomás de Aquino al libro VI de la Ética a Nicómaco* (2012)
- 243 Mario Molina Maydl, *El surgimiento de la sensibilidad pura* (2012)
- 244 Ángel Luis González (ed.), *Metafísica modal en G. W. Leibniz* (2012)
- 245 Juan Fernando Sellés, *Claves metódicas a la obra de Søren Kierkegaard* (2012)
- 246 Agustín Echavarría / Juan F. Franck (eds), *La causalidad en la filosofía moderna. De Suárez al Kant precrítico* (2012)
- 247 David González Ginocchio / M^a Idoya Zorroza (eds.), *Estudios sobre la libertad en la filosofía de Leonardo Polo* (2012)